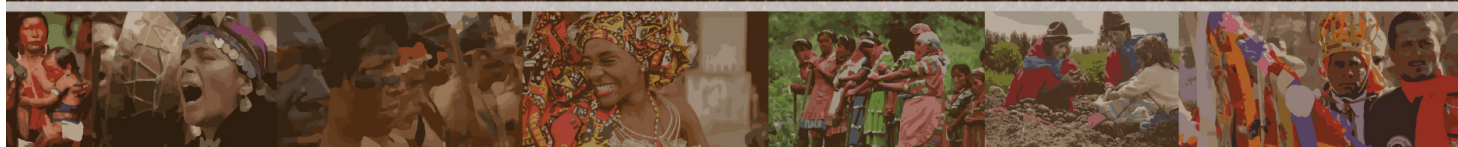
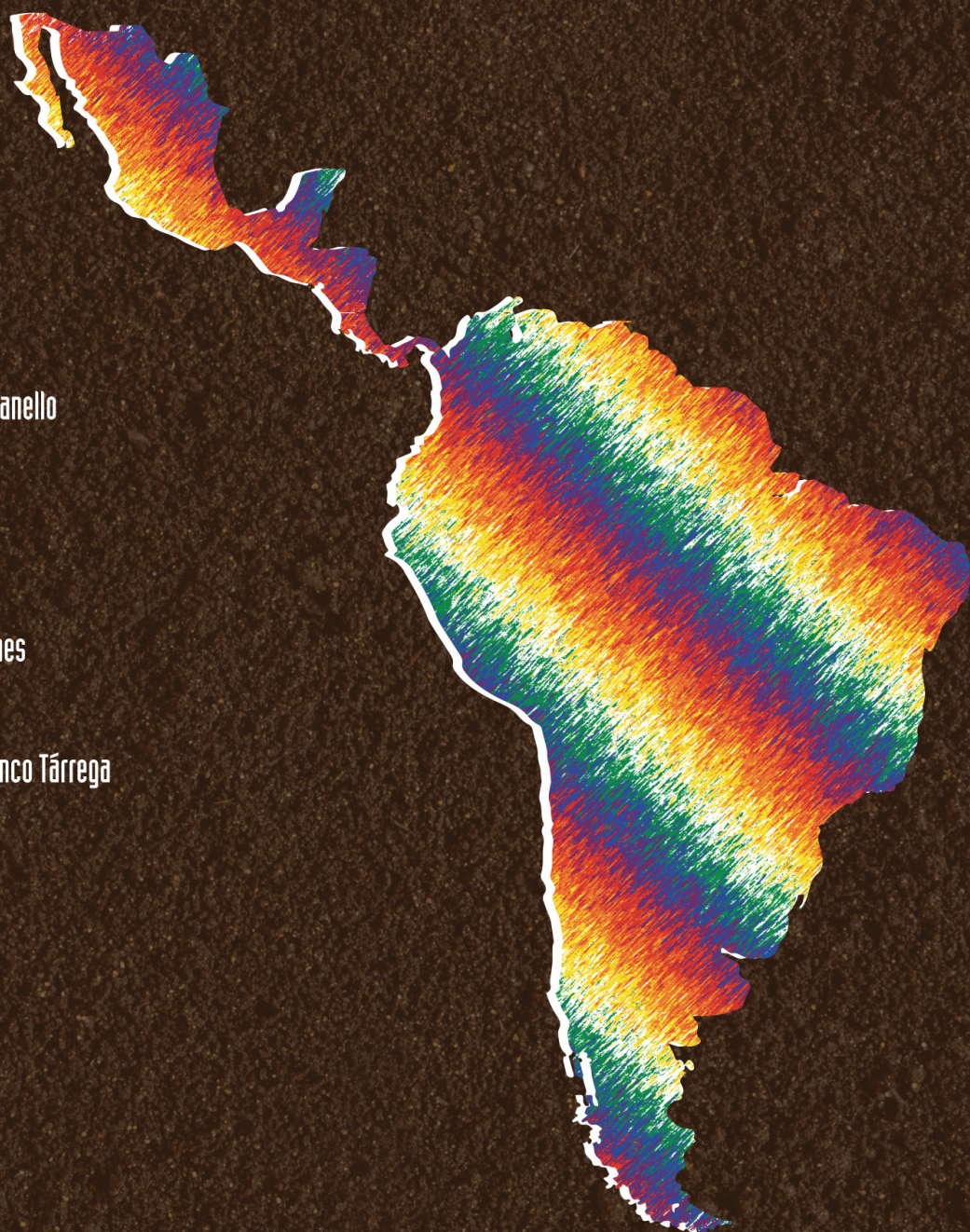
Direito Socioambiental:

uma questão para a América Latina

Carlos Frederico Marés de Souza Filho, Heline Sivini Ferreira e Caroline Barbosa Contente Nogueira (Orgs.)

Colaboradores

Alaim Giovani Fortes Stefanello
César Augusto Baldi
Diogo de Oliveira
Edson Damas da Silveira
Germana de Oliveira Moraes
Magdalena Gómez
Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega
María Teresa Sierra
Ricardo Verdum

Org. Carlos Frederico Marés de Souza Filho, Heline Sivini Ferreira
e Caroline Barbosa Contente Nogueira

DIREITO SOCIOAMBIENTAL: UMA QUESTÃO PARA AMÉRICA LATINA

Curitiba
2014

SUMÁRIO

O CONGRESSO BRASILEIRO DE DIREITO SOCIOAMBIENTAL DE 2013

A questão socioambiental esteve desde o início no centro das discussões jurídicas do Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, que dedicou sempre um conjunto de disciplinas para tratar direta ou indiretamente do problema.

Muito cedo foi criado um Grupo de Pesquisa, denominado Meio Ambiente: Sociedades Tradicionais e Sociedade Hegemônica, para dar cabo ao conjunto de projetos de pesquisa de iniciação científica, mestrado, doutorado e estudos avançados, que foram sendo propostos e aceitos no seio do Programa. A coordenação do Grupo sempre esteve a cargo dos professores Carlos Frederico Marés de Souza Filho, Heline Sivini Ferreira e Vladimir Passos de Freitas.

Há sete anos atrás, entendeu-se que era necessário juntar o resultado dessas pesquisas e expô-las em um congresso próprio, distinto dos outros eventos acadêmicos que seus membros regularmente participam. Por isso se inaugurou o Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental.

Nessa perspectiva, o Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental tem como objeto estudar e aprofundar o entendimento de como o sistema econômico hegemônico da modernidade excluiu os povos e a natureza, promovendo sua destruição ou os tornando invisíveis, e de como essa exclusão e inviabilidade, mediada pelo direito, foi desastrosa. Por isso mesmo, no final do século XX, o sistema descobriu, entre atônico e incrédulo, que a humanidade sucumbiria junto com a destruição da natureza e começou a impor, por meio dos sistemas regulatórios, limites para a essa destruição. Na América Latina essa busca do retorno da natureza imprimiu um forte ressurgimento das antigas lutas dos povos invisíveis, índios, quilombolas, camponeses, comunidades que foram chamadas de povos, populações, sociedades, gentes, somadas ao adjetivo de tradicionais, locais, originários, contra-hegemônicos, exatamente porque estas populações desde sempre reclamavam que a relação do ser humano com a natureza não podia ser marcada pelo egoísmo e pela cegueira da lógica do lucro e da acumulação ilimitada de riquezas.

No mesmo sentido, pode-se afirmar que com a tomada de consciência dessa realidade destrutiva, passou-se a entender que, independentemente dos povos tradicionais, há um direito de todos sobre a natureza saudável e viva, sobre a plenitude da biodiversidade, assim como sobre a profunda e bela diversidade cultural, expressa em uma vigorosa sociodiversidade. Tanto o direito das comunidades como o direito de todos são coletivos e não se confundem com os direitos individuais construídos pela modernidade. De forma diversa, e na maioria das vezes, estes são direitos que se contrapõem aos direitos individuais de propriedade, incluindo a sua livre utilização, ainda que o sistema jurídico não saiba como trabalhar essa contraposição, sacrificando, via de regra, o coletivo em benefício do individual.

O direito foi o instrumento utilizado pela modernidade para fixar a ideia do individualismo e garantir que o sujeito de direitos, individual e humano, tivesse supremacia sobre o objeto de direito, a terra e a natureza. Foi também o instrumento utilizado para excluir todo humano que não fosse individualizado, a exemplo dos povos tradicionais, e todo natural não transformado em bem, coisa, objeto não patrimonializável. A esse mesmo instrumento caberia, por certo, promover a reintegração dos excluídos. Quer dizer, se e enquanto o direito não regulamenta os direitos coletivos das populações e do todo, eles não existem. Portanto, é de pouca valia reconhecer a necessidade de reintrodução desses direitos se o sistema jurídico não é modificado. Por isso a importância das constituições e da legislação latinoamericanas atuais.

Entretanto, a questão, como se vê, não é apenas jurídica - talvez não exista nada que seja apenas jurídico. É necessária a sua interação com outras ciências, como a antropologia, a sociologia, a economia, a biologia, a agronomia, a história, a geografia, etc. O direito sozinho pouco pode. É necessário também ouvir, conhecer e aprender com os povos e populações tradicionais. Para isso, é importante ir além do aprofundamento acadêmico no âmbito interno da Universidade, como se faz no Programa de Pós-Graduação em Direito da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, fortalecendo em especial as atividades de pesquisa e extensão desenvolvidas no âmbito da Linha de Pesquisa Sociedades, Meio Ambiente e Estado. Nesse sentido, é fundamental se promover visitas às comunidades, dialogar com os povos, defender direitos específicos, etc. E, para que isso aconteça, é essencial a organização de eventos com a participação de pesquisadores de outras instituições e com pensadores de outras culturas, como os indígenas e quilombolas, pescadores, faxinalenses e ciganos.

Por essa razão decidiu-se organizar o Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental que, no ano de 2013, completou a sua quarta edição nos dias 17, 18 e 19 de setembro. Paralelamente ao referido evento, realizou-se: o Encontro Pré-RELAJU (Rede Latinoamericana de Antropologia Jurídica) – Congresso 2014; o

Seminário A Questão Indígena Avá-Guarani no Oeste do Paraná, o II Simpósio de Políticas Públicas, Democracia e Poder Judiciário, e uma Mostra de Fotografia, chamada Socioambientalismo em Imagens.

O Congresso RELAJU é o mais importante evento de antropologia jurídica das Américas e ocorre em distintos países a cada dois anos. Sua última edição foi em 2012, na cidade de Sucre, na Bolívia, e a próxima será em setembro de 2014, na cidade de Pirinópolis, no Brasil. O encontro Pré-RELAJU ocorrido durante o Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental reuniu os seus coordenadores internacionais para definir os parâmetros do evento que se aproxima, oportunidade em que um painel específico foi destinado à discussão da antropologia jurídica.

O Seminário A Questão Indígena Avá-Guarani no Oeste do Paraná propôs uma discussão sobre o tema a partir de um projeto desenvolvido pelo Grupo de Pesquisa. Contando com a participação de índios, objetivou atualizar o debate sobre uma profunda contradição socioambiental vivenciada no Estado: a insistência pela produção de commodities, soja especialmente, contra a natureza e a vida indígena.

O II Simpósio de Políticas Públicas, Democracia e Poder Judiciário insere-se na questão socioambiental em um de seus aspectos mais críticos, qual seja: a eficácia das normas jurídicas protetoras ou garantidoras de direito por meio do Poder Judiciário. Compete ao Poder Judiciário, exatamente, a interpretação das normas que, via de regra, se contradizem com os direitos individuais de propriedade. Aqui se trata de entender como se comporta o Judiciário frente a alternativas socioambientais.

Por fim, a Mostra de Fotografia. No momento lúdico do Congresso, buscou-se demonstrar, por meio da arte, que não só a ciência moderna e suas categorias fechadas são capazes de difundir o conhecimento e a consciência.

Como parte dos eventos supracitados, Grupos de Trabalho foram organizados e receberam inúmeras propostas para apresentação. A riqueza e quantidade das teses aprovadas possibilitou a publicação de cinco livros, além dos Anais do Congresso com todos os resumos, entregues na abertura.

Também os palestrantes convidados trouxeram uma imensurável contribuição para os debates durante o Congresso, o que possibilitou a organização de mais uma obra, intitulada "XXX", que congrega artigos de grande relevância para a temática socioambiental. Convém mencionar que todos os livros publicados estão disponíveis em forma eletrônica no site Direito Socioambiental (<www.direitosocioambiental.org>), administrado pelo Grupo de Pesquisa.

A riqueza e a profundidade do debate havido demonstra a correção de linha do Congresso, que escolheu para a conferência de abertura o pajé Yanomami David Kopenawa, pensador indígena que fala da sociodiversidade e da biodiversidade com tal conhecimento e profundidade que deixa patente a sabedoria

dos povos que vivem em harmonia com a natureza e com os outros povos. Para a conferência de encerramento foi escolhida a Prof. Dra. Germana de Oliveira Moraes, da Universidade Federal do Ceará (UFC), que tem dedicado seus estudos à compreensão e à possibilidade de aplicação do viver bem, proposto como alternativa, desde sempre, pelos povos andinos e pelo povo guarani.

Estes livros são o registro dos debates ocorridos e a base para um aprofundamento teórico ainda maior, o que ocorrerá por ocasião do V Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental, a ser realizado no ano de 2015.

Por fim, resta-nos agradecer a todos que se fizeram

Curitiba, 31 Janeiro de 2014.

Carlos Marés
Heline Ferreira
Caroline Nogueira

PREFÁCIO

O debate sobre os conceitos de natureza e de cultura acompanham a humanidade. Em diferentes perspectivas, por um lado, as sociedades que vivenciam uma relação simbiótica, complementária, subjetiva com a natureza, chamadas de tradicionais, entendendo indissociável o ser humano da natureza; por outro, as sociedades que vivenciam ou propõem uma relação instrumental, mecanicista, objetiva com a natureza, chamadas de modernas, compreendendo que há uma separação entre o ser humano e a natureza, teoricamente falando, entre natureza e cultura.

As duas concepções acima anotadas mantém suas especificidades e diferenciadas formas para explicar as complexas situações que, na filosofia ocidental, convencionou-se denominar simplificadamente de relação "homem-natureza". As relações entre seres humanos e natureza, ou seja, seres humanos e espaços da vida, configuram diferenciados modos de ser, fazer e viver. Estes modos são processos imbricados pois ao mesmo tempo que transformam a natureza em algo útil para o humano, evidenciam culturas, poderes e demonstram aquilo que conhecemos, hoje, numa perspectiva relacional e crítica, como sociobiodiversidade.

Entretanto, nem sempre foi assim. A racionalidade dicotômica, forjada no contexto supostamente vitorioso do mundo moderno ocidental liberal capitalista, construiu narrativas para justificar a separação entre natureza e cultura, mente e corpo. A natureza como escuridão e a cultura como claridade. A mente como a cultura e o corpo como a natureza. Pecado, pureza, condenação e possibilidades de salvação. Por essa razão, construiu modos "universais" de clarear a escuridão, de dominar a natureza, olvidando outros modos particulares. A mente domina o corpo. Sujeito é quem tem mente/razão capaz de dominar, individualmente, o corpo; de se apropriar, privadamente, do corpo, da natureza. Cristaliza e dissemina a separação entre natureza e cultura. Sedimenta a razão binária.

No campo do pensamento ambiental, já contemporâneo, separou o ser humano do ambiente do qual é parte integrante, criou a ideia de "meio ambiente", segmentou-o como natural ou cultural, artificial, construído. Separou biodiversidade e sociodiversidade. Moldou correntes para, politicamente e com

sustentação teórica, defender posições, apropriações. Assim surgiram as posições preservacionistas, verdes, "naturalizadoras" e as posições conservacionistas, mestiças, históricas, "culturalizadoras". Correntes naturalistas e culturalistas.

O que separa uma da outra? Os seres humanos e seus modos de ser, fazer e viver; os seus modos diferenciados de relação com a natureza. Se os "verdes" excluíam – ou propunham processos de exclusão – os seres humanos, ainda que cometendo injustiças, do seu convívio com a natureza por idealizar que o "homem" é o predador mais voraz da natureza, os "históricos" justificavam – ou propunham métodos de justificação – para o uso indiscriminado e sem limites dos elementos da natureza, igualmente, por idealizar e universalizar um processo de usufruto indiscriminado, inesgotável desses bens. Faltou equilíbrio, matização de pensamentos.

É isto – o equilíbrio e a matização de pensamentos – que o pensamento socioambiental propõe: a relação complexa entre biodiversidade e sociodiversidade. É este o espaço que o Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental, enquanto lugar e processo de reflexão propõe. O congresso, organizado pelo Grupo de Pesquisa Meio Ambiente, Sociedades Tradicionais e Sociedade Hegemônica, do Programa de Pós-graduação em Direito Econômico e Socioambiental, da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, insere-se no contexto de atividades acadêmicas da Linha de Pesquisa Sociedades, Meio Ambiente e Estado, sob a coordenação dos professores Carlos Frederico Marés de Souza Filho, Heline Sivini Ferreira e Vladimir Passos de Freitas. Não é por outra razão que o Congresso chegou a sua quarta edição neste ano de 2013, tendo participação ativa de pesquisadores, professores alunos de graduação, pós-graduação e profissionais do direito ambiental e de áreas afins.

São os contornos teóricos e metodológicos de explicitação do próprio Congresso que justificam esse profícuo campo do pensamento ambiental quando afirmam: *percebendo que o racionalismo do sistema econômico hegemônico excluiu do modelo de desenvolvimento adotado pela modernidade os povos e a natureza, assim como os conhecimentos tradicionais resultantes da interação entre eles, o Congresso Brasileiro de Direito Socioambiental tem relevância científica na medida em que se propõe a debater a necessidade de resgatar a relação de solidariedade outrora existente entre as sociedades humanas e meio ambiente natural, enfrentando academicamente os principais desafios interpostos à integração global entre povos e natureza.*

Assim, o presente livro, organizado de forma e em âmbito dinâmico de difusão do conhecimento jurídico-socioambiental no formato de *e-book*, condensa reflexões embasadas no direito socioambiental que mantém *relação direta com o agravamento da crise socioambiental na modernidade*, e contemplam o debate científico/acadêmico sobre questões que se encontram diretamente vinculadas ao embate entre o Estado e Sociedades, apresentados no Congresso em forma de

artigos ou conferências.

O passo inicial é dado por María Teresa Sierra, ao tratar da antropologia jurídica, com enfoque para o México e para a América Latina, especialmente, em estudo de caso com a comunidade de Cherán. A autora reflete sobre os direitos indígenas e sua relação com os direitos socioambientais, notadamente os direitos territoriais e sobre os recursos naturais na perspectiva de construção de vida digna e de realização da justiça. Estudando caso similar em terras brasileiras, Diogo de Oliveira demonstra a resistência do povo Avá-Guarani do Oeste do Paraná e o intenso processo de luta por sua dignidade, diante de grandes projetos de desenvolvimento e de discursos políticos que retomam a racionalidade desumanizadora dos indígenas. Nessa mesma linha seguem Ricardo Verdum ao analisar a justiça, as interculturalidade e os direitos indígenas no contexto atual de desenvolvimento brasileiro visto pelos povos indígenas e Edson Damas da Silveira com uma reflexão sobre a interlegalidade na Amazônia brasileira, especificamente no estado de Roraima.

No contexto destas discussões, Maria Cristina Vidotte Blanco Tárrega insere o debate sobre os Kalunga, comunidade quilombola do interior de Goiás, expondo, em consistente abordagem teórica, sobre a subjetividade jurídica das comunidades quilombolas e seus direitos territoriais dentro da ordem constitucional brasileira. Além disso, aborda as questões econômicas inerentes à comunidade como "fator de emancipação" em relação à sociedade hegemônica.

Cesar Augusto Baldi, trouxe a importante discussão da colonialidade do poder e do saber. Seu trabalho foi lançado em uma mesa de debates para aprofundamento teórico e conceitual do direito socioambiental fundado no pensamento de Anibal Quijano. Nesse sentido realiza uma crítica ao paradigma "eurocentrado" da modernidade/colonialidade e propõe a descolonização epistemológica que, na perspectiva do pensamento "quijaniano" deve dar "lugar a uma nova comunicação intercultural, a um intercâmbio de experiências e de significações, como a base de outra racionalidade".

Alaim Giovani Fortes Stefanello realiza uma densa reflexão conceitual sobre a construção teórica e metodológica do campo científico do direito socioambiental, no diálogo transicional do direito ambiental ao direito socioambiental, o que possibilita ao leitor o enlace com as duas posições, teoricamente inovadoras e consistentes de Magdalena Gómez e Germana de Oliveira Moraes.

Ao questionar o caráter utópico do direito em análise sobre a autonomia e a autodeterminação dos povos indígenas Magdalena Gómez, uma das primeiras vozes que se elevaram na defesa e na construção teórico/conceitual e jurídica do direito indígena na América Latina, reflete sobre os avanços do direito internacional dos direitos humanos em relação aos povos indígenas no contexto mexicano. Demonstra como esse avanço não representou, no México, a suplantação das clás-

sicas visões sobre os povos indígenas como subalternizados e objetos de políticas sociais. Advoga a participação indígena como forma de vivencia da autonomia dos povos e de justiça ambiental.

Germana de Oliveira Moraes trata o reconhecimento constitucional dos direitos da pachamama, nas Constituições da Bolívia e do Equador, como um novo marco civilizacional baseado nos direitos socioambientais que encara como ecocêntricos, comunitário e solidário. Destaca o reconhecimento dos direitos de Pachamama e o contexto maior, em que se insere, da proposta de modelo civilizacional do Bem Viver, sinalizam significativo resgate dos valores culturais dos povos originários *de Abya Yala,* e, por isso, contém, a potencialidade de ancorar, culturalmente, a integração da União das Nações Sul Americanas, imaterial e ancestralmente conectadas por esses valores, e de servir de eixo vetorial, de *ethos* fundante e de base teórica, para a construção jurídica da Unasul.

Esta nova perspectiva de direitos, essencialmente comunitários, cooperativos, democráticos, diferenciados, não seria possível sem a lição – que faz escola – de Carlos Frederico Marés de Souza Filho. O espaço criado pelo conjunto de mentes, sentimentos e vozes que refletem, falam e praticam uma racionalidade socioambiental, tem relação direta com o pensar/praticar em ondas e marés que se espraiam pelo mundo numa nova consciência ambiental que refletem a vida, em seus múltiplos e diferentes modos. Este é o convite que o presente livro faz.

Fernando Antonio de Carvalho Dantas
Professor Titular de Teoria do Direito da Universidade Federal do Goiás

ANTROPOLOGÍA JURÍDICA EN MÉXICO Y AMÉRICA LATINA. BALANCE, PERSPECTIVAS CONTEMPORÁNEAS Y RETOS PARA LA INVESTIGACIÓN

María Teresa Sierra[1]

INTRODUCCIÓN

La defensa del territorio y los recursos naturales, especialmente, bosques y agua, fue el motor de un proceso de organización y de construcción de autodefensas de la comunidad purépecha de Cherán, en el estado de Michoacán, para enfrentar el acoso impune de talamontes en contubernio con el crimen organizado y bajo la protección de policías. El 15 de abril de 2011, los pobladores de Cherán decidieron cerrar el paso a vehículos cargados con madera que atravesaban impunemente por el centro del poblado[2] Fue el cúmulo de agresiones y la situación límite de ver expuesto un manantial, fuente vital para la comunidad, lo que obligó a hombres y mujeres pur'epechas a tomar en SUS manos su seguridad y a generar respuestas que han potenciado la organización comunitaria, la revalorización de la tradición y las costumbres; tal ES por ejemplo la organización de fogatas en los barrios y la reconstitución de los k'eris (consejo de autoridades) que han acompañado procesos de reforestación y revitalización identitaria. Es decir, la activación de sus sistemas normativos y autoridades tradicionales ha propiciado procesos de etnogénesis para poner en práctica ejercicios de autonomía y jurisdicción frente al Estado y frente a actores del crimen organizado.

---

[1] Profesora – Investigadora del CIESAS, México.

[2] El proceso organizativo de Cherán y la construcción de un proyecto de seguridad y autonomía vinculado a la defensa de los bosques y el territorio es analizado por Verónica Velázquez en su tesis de maestría en Antropología Social titulada, *Reconstitución del territorio comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco de Cherán, Michoacán*, CIESAS, México, 2013. Las referencias que hago del caso específico las retomo de su excelente trabajo de investigación etnográfico e histórico.

La experiencia de Cherán revela ejes centrales de los debates actuales de la antropología jurídica en México y América Latina, que pone en el centro el territorio y los recursos naturales como núcleos de la reconstitución de los pueblos y de sus sistemas normativos. El caso resulta emblemático para hablar de las respuestas organizadas y contra-hegemónicas que están dando los pueblos indígenas en México ante los nuevos procesos de acumulación neoliberal que responden a lógicas neocoloniales y de despojo (Harvey, 2010), en el marco de una reconfiguración del Estado.

La problemática del territorio, los sistemas normativos indígenas, el fortalecimiento de la autoridad comunitaria y la defensa de los derechos colectivos constituyen temas medulares que han estructurado el campo de la antropología jurídica latinoamericana desde sus inicios. Dichos temas siguen siendo una columna vertebral de los debates contemporáneos, a pesar de que las maneras de abordarlos se han ido transformando de acuerdo a las distintas coyunturas y a las maneras en que se ha ido configurando la relación del Estado y los pueblos indígenas en los contextos nacionales.

En lo siguiente me refiero a las problemáticas centrales de la antropología jurídica mexicana y latinoamericana, destacando los trazos más generales para posteriormente señalar los problemas actuales que dan cuenta de la relevancia de este campo de conocimiento y su conexión con los derechos socio-ambientales. El caso de Cherán obliga a pensar en miradas integrales para discutir el campo de los derechos indígenas en estrecho vínculo con el territorio y los recursos naturales y lo que esto significa para las construcciones de vida digna y de justicia.

I TEMAS Y PROBLEMAS DE LA ANTROPOLOGÍA JURÍDICA MEXICANA Y LATINOAMERICANA

Desde sus inicios, afines de los 80s y en la década de los 90s, la antropología jurídica latinoamericana se caracterizó por vincular el debate teórico sobre el estudio antropológico del derecho con la dimensión política de las reivindicaciones indígenas, lo que ha nutrido de manera significativa el campo de investigación y ha propiciado el desarrollo de una antropología jurídica crítica, aplicada y comprometida con las demandas de justicia y reconocimiento de los pueblos indígenas (Stavenhagen e Iturralde, 1990; Chenaut y Sierra, 1994; Sierra y Castro 1998; Sieder, 2002). El desarrollo del campo ha estado marcado por tres grandes procesos: 1) El reconocimiento internacional de los derechos indígenas a partir del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y su ratificación por distintos países latinoamericanos desde 1990. 2.) La emergencia

organizada de actores indígenas revindicando su condición de sujetos de derecho en tanto pueblos indígenas. En el caso mexicano la rebelión de los indígenas zapatistas de 1994[3], marcó un hito en las movilizaciones indígenas a nivel nacional e internacional. 3) El desarrollo de nuevos marcos analíticos para discutir las lógicas coloniales y excluyentes de los estados nacionales y las visiones unitarias del derecho (Assies, Van der Haar y Hoekema, 1999). Este contexto generó una reflexión crítica interdisciplinaria para comprender dos grandes problemáticas: las construcciones del derecho indígena como sistema jurídico propio, arraigado a un territorio y, por otra parte, la falta de acceso a la justicia para los indígenas. Un trabajo pionero en este sentido fue el de Rodolfo Stavenhagen (1988) quien en un estudio sobre legislaciones en América Latina documentó que una gran parte de la violación a los derechos humanos que enfrentaron los indígenas ante la ley tenía que ver con el desconocimiento del derecho consuetudinario por parte de los operadores de la justicia. No solamente se trataba de indígenas presos que no comprendieron los motivos del delito por no hablar el español y no contar con una defensa adecuada, sino sobre todo que muchos de los delitos por los que fueron condenados tenían que ver con la práctica de costumbres jurídicas desconocidas por el legislador. Es en este sentido que surge el interés de estudiar el derecho consuetudinario[4] como referente para analizar la problemática de los derechos humanos de los pueblos indígenas. A diferencia de las corrientes funcionalistas que abordaron el estudio del derecho en comunidades indígenas como forma de control social[5], los estudios de la antropología jurídica latinoamericana involucraron desde su inicio una perspectiva relacional y de poder que implicaba considerar las formas de dominación estatal sobre el derecho indígena. Diferentes trabajos mostraron la vigencia acotada y colonizada de sistemas jurídicos indígenas desconocidos por el Estado pero con una importante vigencia para la regulación social (Stavenhagen e Iturralde, 1990). En una dirección complementaria se desarrollaron estudios dirigidos a analizar la diferencia cultural en la ley como un punto central para comprender el conflicto cultural entre derechos y la práctica judicial.

En este sentido, en el caso de México, la participación de abogados del Instituto Nacional Indigenista (INI) – hoy en día Comisión Nacional de Desarrollo

[3] El primero de enero de 1994, se levantaron en armas en contra del Estado mexicano indígenas chiapanecos, en uno de los estados con fuerte marginación y mayor población indígena en el país. La rebelión detonó una fuerte movilización en todo el país, poniendo en el centro de la atención las demandas de los pueblos indígenas y cuestionando el racismo de la sociedad nacional (Díaz Polanco, 1997).

[4] El término de derecho consuetudinario fue después desplazado por el derecho indígena, como una manera de cuestionar la visión colonial vehiculada en el concepto de derecho consuetudinario y de costumbre jurídica.

[5] Destacan en esa dirección los estudios de Laura Nader (1989) entre los zapotecos de Oaxaca, y los de Jane Collier en Zinacantán (1973); ambos son trabajos precursores de la antropología jurídica en México. Las mismas autoras cuestionaron posteriormente el funcionalismo que marcó sus estudios iniciales, como producto de su época.

los Pueblos Indígenas (CDI) –, en un programa dirigido a la defensa de indígenas presos permitió conocer la problemática de indígenas presos en distintas regiones del país, y las dificultades para implementar una defensa legal que considerara sus costumbres [6]. Esta experiencia fue clave en el desarrollo posterior de peritajes antropológicos y en la reflexión sobre sus límites para el reconocimiento del derecho indígena en el marco de una ley de carácter universalista que desconoce la diferencia cultural. Ambas perspectivas, los estudios sobre el derecho indígena, como los relacionados a la práctica judicial, alimentaron el desarrollo de una antropología jurídica crítica que vinculó el análisis del poder con el análisis de la cultura y el cambio social. Desde este enfoque se cuestionó el dualismo arraigado en los abordajes sobre el pluralismo jurídico desde una perspectiva normativa que enfatizó en la distinción de los sistemas jurídicos, sin considerar las múltiples relaciones de poder e imbricación entre los sistemas a nivel de las prácticas sociales, lo que Santos definió como *interlegalidad* (Santos, 1988). Hoy en día hay una tendencia a considerar tanto la dimensión procesual como la normativa para comprender las formas que asumen los sistemas de derecho indígena (Sierra, 2011; Martínez, 2012). Es decir, documentar las dinámicas de cambio y poder que estructuran las prácticas del derecho indígena no impide reconocerlas en sus propias lógicas normativas y culturales, como sistemas jurídicos diferenciados; sistemas que se construyen en el marco de constelaciones socio-jurídicas que involucran procesos de globalización del que son también parte los pueblos indígenas.

El tema de las autonomías indígenas y su vínculo con el territorio se convirtió en el referente central de los debates de la antropología jurídica crítica, como producto del levantamiento zapatista, en 1994 (Díaz Polanco, 1997; Burguete, 1998). La coyuntura política que propició el encuentro de académicos con organizaciones y pueblos indígenas, significó un importante acicate al estudio crítico del derecho indígena que nuevamente llevó a destacar su particularidad como sistema jurídico propio, desde una perspectiva descolonizadora[7], propiciando nuevos debates que recogieron los lenguajes globalizados de los derechos: los derechos colectivos, los derechos humanos y el género. Junto con esto el giro multicultural de los derechos humanos abrió nuevos referentes para cuestionar las visiones universalistas y relativistas de los derechos humanos impulsando un replanteamiento que apuesta por los diálogos interculturales y la incompletud de las culturas (Santos, 2001). Más que abogar por definiciones a priori en torno a las prácticas culturales que pueden ser consideradas como atávicas, resulta

[6] El programa de defensoría jurídica de indígenas presos fue coordinado por Magdalena Gómez, y fue posteriormente la base de diversas iniciativas nacionales e internacionales para la discusión del derecho indígena. (Gómez, 1990)

[7] Si bien en ese momento, la década de los 90s, la descolonización no era el término legitimado para discutir la problemática indígena, finalmente se desarrollaron importantes reflexiones críticas sobre la imposición colonial de modelos de organización social con base en el ordenamiento hegemónico del Estado.

importante considerar el contexto y el sentido que éstas asumen para los actores sociales y las relaciones de poder que involucran. Las costumbres, como toda norma social, son construcciones culturales que pueden ser discutidas y en su caso transformadas. Dichas planteamientos han sido particularmente importantes en el estudio crítico del derecho indígena desde una perspectiva de género y de diversidad cultural en la antropología jurídica, cuestionando con ello visiones armonicistas y ahistóricas de las tradiciones y las costumbres. Las propias mujeres indígenas organizadas han alimentado estos debates al cuestionar las "malas costumbres" y disputar sus derechos en el marco de sus culturas y cosmovisiones, con lo cual han abonado a repensar el derecho indígena desde visiones no excluyentes ni esencialistas (Sánchez Néstor, 2005; Hernández, 2008; Speed, Hernández y Stephen, 2007; Sieder y Macleod, 2009).

Junto con estos temas se amplió la discusión del derecho indígena en contextos de transnacionalización de los sistemas jurídicos indígenas como producto de la migración. Tal como han documentado estudios antropológicos la construcción de comunidades transnacionales y su incidencia en las dinámicas políticas y culturales comunitarias han alimentado el debate desde perspectivas novedosas que ponen nuevamente en el centro el tema de las ciudadanías étnicas y la justicia comunitaria (Castro, 2009). De esta manera los estudios del pluralismo jurídico hoy en día abordan nuevas formulaciones en torno a los derechos humanos y su traducción local en lo cual inciden diversos registros jurídicos y culturales que articulan los espacios locales con las configuraciones regionales, nacionales y transnacionales (Sieder, 2010).

Estos debates que hemos seguido particularmente en México confluyeron con preocupaciones similares que se desarrollaron en otros países de América Latina, los cuales han sido la materia de discusión en los encuentros de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU), desde 1998 cuando ésta se fundó. Un aporte fundamental ha sido el trabajo pionero de Esther Sánchez en torno a las jurisdicciones indígenas y la diferencia cultural en Colombia, a partir del reconocimiento de la Jurisdicción Especial Indígena (1991) y el papel activo de la Corte Constitucional. Las nuevas perspectivas analíticas vinculadas al desarrollo del peritaje cultural y su incidencia en el proceso judicial abrieron importantes horizontes para la justiciabilidad de los derechos indígenas (Sánchez, 1998), con importantes efectos a nivel latinoamericano.

En suma, las últimas dos décadas dan cuenta de un fuerte desarrollo de la antropología jurídica latinoamericana cuyo foco principal ha sido la conceptualización y las prácticas del derecho indígena y su relación con el derecho del Estado, temas que se han ido complejizando de acuerdo a las nuevas coyunturas y propuestas teóricas y políticas de las ciencias sociales. En este sentido los distintos congresos de la RELAJU realizados en el año 1998 (Ecuador), 2000 (Arica), 2002

(Guatemala), 2004 (Ecuador), 2006 (México), 2008 (Perú), 2011 (Bolivia) y el próximo a realizarse en Brasil (2013), son un espejo de dichos debates.[8]

II TEMAS ACTUALES Y CONTEXTOS DE LA INVESTIGACIÓN EN MÉXICO Y AMÉRICA LATINA. ESTADO Y PUEBLOS INDÍGENAS ANTE EL DESPOJO NEOLIBERAL Y LOS NUEVOS MARCOS CONSTITUCIONALES

Asistimos hoy en día a la reconfiguración del Estado neoliberal bajo una doble cara que constituye en sí mismo una paradoja: por un lado se constata la ampliación de derechos a nivel constitucional en el marco de un horizonte pluralista (Yrigoyen, 2011), entre ellos los derechos indígenas y los derechos humanos, así como la inclusión de derechos a poblaciones afrodescendientes; y por otro lado, se han implementado a la par reformas estructurales que facilitan la privatización de la tierra y la apertura al capital trasnacional de los recursos naturales, lo cual está socavando directamente las condiciones materiales de reproducción de los pueblos indígenas.[9] Tal situación trae consigo un incremento de la violencia, la violación de derechos y al mismo está propiciando la reorganización de los pueblos para resistir al acoso y generar alternativas de vida. En este contexto la disputa por los derechos y el acceso a la justicia asume también una doble dimensión que remite a la dimensión regulatoria o emancipatoria de los derechos (Santos y Rodríguez, 2005), lo cual depende de los contextos en los que se usan los derechos de los actores que los reclaman y de los fines para los cuales se utilizan (Sieder, 2010).

Las importantes reformas constitucionales en América Latina que apuntan hacia un horizonte de la pluralidad (Yrigoyen, *op cit.*), dan cuenta de avances significativos en el reconocimiento de los derechos indígenas, si bien los alcances son diferenciados y revelan dos grandes extremos: desde los casos que involucran el reconocimiento de Estados plurinacionales como es el caso de Bolivia y Ecuador, hasta otros como México en donde el reconocimiento de los derechos indígenas responde a un pluralismo jurídico subordinado, que reconoce marcos limitados y ambiguos de jurisdicción indígena. Resulta sin embargo paradójico constatar que incluso en

[8] Publicaciones que recogen trabajos de los congresos ver: Castro, M. (2002); Chenaut, Gómez, Ortíz y Sierra 2011, Valladares y M. Castro (2008) . Para información de diferentes publicaciones de la RELAJU ver la página de Alertanet; http://alertanet.org

[9] Autores como Charles Hale define estos procesos con el nombre de "Multiculturalismo neoliberal" (2002), destacando con ello la tenencia a reconocer derechos culturales desligados de sus implicaciones políticas, como parte de las políticas neoliberales.

el contexto de países progresistas como Bolivia y Ecuador los avances normativos no están garantizando la justiciabilidad de los derechos reconocidos y constatamos más bien obstáculos y retrocesos justificados bajo la Razón de Estado.

En este contexto ¿cuáles son los debates de la antropología jurídica latinoamericana actualmente? Destaco a continuación la relevancia de viejos temas y la emergencia de nuevos problemas de investigación[10].

1 El campo de las Justicias y las jurisdicciones indígenas, para analizar el impacto de las reformas legales y la puesta en práctica del derecho propio

El campo de la justicia es un referente central de las reformas legales en los distintos países latinoamericanos y pone en juego los alcances de las mismas. ¿Hasta qué punto dichas reformas han abierto o cerrado opciones para la práctica de la justicia indígenas desde lógicas autónomas no subordinadas?; ¿cuáles son sus alcances y cuáles los retos en términos de la coordinación con la justicia del Estado, la práctica de los derechos humanos y para generar opciones más adecuadas basadas en el derecho propio y en las propias cosmovisiones?. En el caso particular de Bolivia se distingue una tensión entre el avance importante para reconocer e implementar los Estatutos de Autonomía y las leyes que reducen sus alcances, especialmente de la justicia indígena, como es el caso de la ley de deslinde jurisdiccional que ha sido fuertemente criticada por reproducir lógicas de control y subordinación colonial (Yrigoyen, 2011); habrá que ver en qué sentido esto abre o cierra espacios en la disputa por la justicia y en procesos de emancipación social (*cfr*. Sierra, Hernández y Sieder, 2013).

2 Políticas de desarrollo en confrontación con los derechos de la naturaleza y la madre tierra

La experiencia boliviana, como el referente más avanzado en el reconocimiento de derechos indígenas también obliga a poner la atención sobre una problemática central que atraviesa la lucha actual de los pueblos indígenas en la defensa de sus recursos naturales y su territorio. La controvertida decisión de construir una carretera transfronteriza en territorios indígenas y en zonas de reserva medioambiental, revela los dilemas que enfrentan gobiernos progresistas, como el de Evo Morales, que al mismo tiempo que enarbolan la defensa de los derechos indígenas y de la madre tierra, derechos reconocidos en la constitucional

[10] Varios de estos temas fueron discutidos durante el último congreso de la RELAJU en Bolivia (2012), en el simposio organizada por Silvina Rodríguez, Morita Carrasco y Fernando García (ms).

de Bolivia, terminan siendo subordinados a las lógicas del desarrollo económico y del mercado. Surge en este sentido la importancia de discutir políticas de desarrollo alternativo que desde una visión de Estado pluralista no comprometan los avances del constitucionalismo plurinacional.[11]

3 El derecho a la consulta, la justiciabilidad de los derechos y las reparaciones colectivas.

Un aspecto específico en la lucha por hacer justiciables los derechos colectivos lo constituye el derecho a la consulta, el cual se ha convertido hoy en día en el referente central que articula la lucha de los pueblos indígenas a lo largo y ancho del continente. La ola de resistencia a las políticas de despojo neoliberal sobre territorios indígenas y sus recursos naturales (minas, agua, carreteras, etc.) propicia una rearticulación de las luchas sociales promoviendo asimismo procesos de etnogénesis. El campo que involucra la consulta y las reparaciones colectivas es tal vez el tema principal que concentra hoy en día la mayor parte de las energías de los pueblos indígenas quienes resisten a la construcción de grandes proyectos sobre sus territorios y la amenaza extractivista de empresas transnacionales, como puede verse en todo el continente. De esta manera el derecho a la Consulta, libre previa e informada, se ha convertido en una herramienta principal de defensa de los pueblos indígenas, lo cual significa grandes retos de investigación para la antropología jurídica.

4 Violencia, ley y crimen organizado. Seguridad pública y seguridad comunitaria para los pueblos indígenas

En un contexto incrementado de violencia política y estructural, provocado por el crimen organizado, la impunidad y el acoso sobre los territorios indígenas han proliferado en los últimos tiempos experiencias de seguridad y justicia comunitaria, que están potenciando las formas de organización colectiva para generar alternativas de paz social; tal es lo que se vive en México y en países como Guatemala y Colombia. Estas experiencias revelan importantes contradicciones que marcan la relación del Estado y los pueblos indígenas, así como las crisis internas que los afectan. ¿Qué nos revelan estas experiencias sobre las nuevas modalidades del derecho indígena, el pluralismo jurídico y los derechos humanos?; ¿Qué nos dicen de las formas que asume la ley en espacios donde el control

[11] Tal fue el planteamiento de Sarela Paz, antropóloga boliviana, durante una de las mesas de cierre del Congreso de RELAJU en Sucre Bolivia, octubre del 2011.

político se ve disputado por actores diversos? Y ¿ cuál es su impacto para las autonomías indígenas?.

5 Migración y transnacionalismo de los derechos y la justicia

La movilización de población por motivos diversos a través de fronteras nacionales y transnacionales ha propiciado el desarrollo de estudios que desde la antropología jurídica buscan documentar la cadena de extorsiones y violación de derechos de los migrantes indígenas, hombres y mujeres, así como las respuestas que generan para redefinir sus identidades y desarrollar estrategias de vida. El movimiento de personas, la construcción de comunidades transnacionales y su impacto en los sistemas políticos son parte de los nuevos retos en el abordaje de los derechos y la disputa por la justicia.

6 Violencia de género, mujeres indígenas y derechos humanos.

La profundización en los estudios de una antropología jurídica con perspectiva de género, ha propiciado nuevos desarrollos teóricos y el impulso a investigaciones colaborativas en donde las redes de derechos humanos y de mujeres indígenas están confluyendo para generar un campo de investigación y de intervención con importantes consecuencias para el la discusión de una justicia de género desde la diversidad cultural. Destaca en particular el impulso a conceptualizaciones que involucran una perspectiva interseccional para discutir la violencia de género, lo que significa analizar las maneras en que las diferentes violencias estructurales, políticas e institucionales contribuyen a reproducir los diferenciales de poder en las mujeres .

7 La experiencia carcelaria, el racismo judicial y el Estado penal

El endurecimiento del Estado, la racialización de la justicia y la cancelación de los derechos se expresa de manera particular en las instituciones carcelarias. En el caso de los y las indígenas presos, la experiencias carcelaria revela la impunidad, la falta de debido proceso, y la violación a los derechos crece exponencialmente por la condición étnica y de clase que los involucra. Seguramente un contraste entre experiencias carcelarias de indígenas presos en distintas partes del continente puede ilustrar las formas que asume la criminalización y la negación de los derechos colectivos (Hernández, 2013).

8 Sistemas de justicia alternativa y de mediación

En la mayor parte de los países del continente, la reforma judicial como expresión de procesos de globalización legal ha promovido la expansión de sistemas de justicia oral y de mediación que buscan abrir opciones para acceder a la justicia. La antropología jurídica tiene importantes contribuciones al campo a partir de registros etnográficos y el análisis de las formas culturales de la argumentación jurídica durante el proceso judicial, así como de las ideologías de género que involucran, temas que revelan la pluralización de la justicia pero también nuevos mecanismos de regulación y actualización del control judicial. Hasta que punto la informalización de la justicia, la justicia restaurativa y los juicios orales encuentran o no puntos de articulación con los procesos de justicia indígena oficializada que tienden a definirse desde las lógicas de la conciliación y la mediación.

Junto con los temas enumerados se encuentran otras problemáticas que una antropología jurídica crítica debería abordar: entre otros, la problemática de los jóvenes indígenas y los indígenas urbanos; los conocimientos ancestrales y lo relativo a la propiedad intelectual, la generación de nuevos conocimientos desde interculturalidad y las epistemologías propias, etc. Asimismo, la RELAJU ha discutido la importancia de fortalecer los estudios sobre poblaciones afrodescendientes y promover el desarrollo de otras antropologías jurídicas que aborden la problemática de sectores marginados, el tema de la diversidad sexual, la experiencia carcelaria, etc.

III Conclusiones

En este escrito me propuse destacar los aportes de la antropología jurídica latinoamericana, al estudio del derecho indígena, la justicia y la diversidad cultural. Con el fin de situar el campo de investigación reconstruyo los principales problemas que lo han estructurado, particularmente desde la experiencia mexicana. Pretendo de esta manera destacar debates importantes y en especial señalar algunas direcciones y retos de investigaciones futuras, como sugerencias que pretenden alimentar el debate interno de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU). La disputa por los derechos indígenas involucra necesariamente perspectivas integrales en donde el territorio, los recursos naturales son partes indisociables de la cosmovisión indígenas y de su existencia como pueblos. En lo siguiente a manera de conclusión retomo algunos puntos nodales en el debate antropológico de lo jurídico así como de los retos que enfrentamos hoy en día al hacer investigación.

1) Las apuestas por concepciones dinámicas no esencialistas de la cultura y el derecho que contemplen el poder y del cambio social en contraposición a miradas que tienden a analizar los sistemas de derecho indígenas en sus lógicas propias sin conexión con los sistemas jurídicos de sociedad hegemónica y los procesos de globalización.

2) Las nuevas concepciones de pluralismo jurídico rebasan los marcos tradicionales de la relación de los sistemas jurídicos y destacan la pluralidad de órdenes jurídicos incidiendo en las distintas configuraciones socioculturales y en las formas en que se actualiza la defensa legal. Lo distintivo es que la interacción y las relaciones de dominación que las envuelve no niegan la posibilidad de producir conocimiento desde lógicas jurídicas diferenciadas. Es finalmente la capacidad de los actores sociales de traducir, apropiarse y resignificar el lenguajes de derechos para sus propios fines culturales o políticos lo que permite o no reproducir la diferencia cultural.

3) Las autonomías y la posibilidad de reconstitución de los pueblos en los contextos actuales de redefinición del Estado neoliberal en donde priva el despojo, el extractivismo y una nueva ola represiva que criminaliza la protesta social.

4) Es en este contexto donde cobran vida las fuerzas regulatorias y emancipatorias del derecho que pueden propiciar nuevas alternativas y resistencias, o bien la subordinación a las lógicas de la violencia y la guerra. Cómo revelan varias experiencias, los pueblos indígenas le apuestan a salidas de paz social y a la reconstitución de tejidos colectivos, comunitarios, pero se enfrentan a las poderosas fuerzas del mercado y el capital con intereses sobre sus recursos naturales. El caso de Cherán es sin duda un referente alentador de lo que pueden hacer los pueblos que consiguen rearticularse para defender su territorio y sus recursos naturales.

5) En la coyuntura actual de incremento de la violencia y de nueva fase de acumulación por despojo neoliberal, la antropología jurídica crítica ofrece importantes opciones para documentar desde las prácticas, en su contextos, las significaciones y construcciones sobre el derecho propio y la diversidad, sin construirlas al margen de la historia y del poder.

6) El desarrollo de investigaciones de corte colaborativo que implican un involucramiento con actores locales en la definición de las temáticas y en los procedimientos mismos de la investigación. La valoración de otros saberes y las apuestas por la interculturalidad abren importantes opciones en el estudio del derecho propio y las concepciones arraigadas del buen vivir y los derechos humanos.

Esto es particularmente evidente en las investigaciones que involucran la defensa jurídica y la justiciabilidad de los derechos, donde la participación de los actores es fundamental, pero resulta también muy pertinente en el trabajo con mujeres indígenas en la búsqueda de una justicia de género. La investigación colaborativa implica asimismo aceptar otros tiempos para hacer investigación y la generación de espacios de discusión con los actores involucrados (Leyva, Burguete y Speed, 2008).

La realización del congreso del IX Congreso de la Red Latinoamericana en Brasil será sin duda una oportunidad para ampliar los diálogos con otras antropologías jurídicas del sur y contemplar también otras visiones de la legalidad y la justicia vinculadas a las demandas de sectores marginales urbanos y de los afrodescendientes.

REFERENCIAS

Assies, Willem, Gemma van der Haar y André Hoekema (eds.) (1999). *El reto de la diversidad*, Zamora, COLMICH

Burguete, Araceli (coord..) (1998). *Experiencias de autonomía indígena*, Copenhagen, IWGIA.

Collier, Jane (1973). *Law and Social Change in Zicantan.*Stanfor, Stanford University Press.

Castro, Milka (2000) *Derecho consuetudinario y pluralismo jurídico: desafíos en el tercer milenio*. Actas del II Congreso de la RELAJU, Arica.

Castro, Yerlo (2009) *En la orilla de la justicia. Migración y justicia en los márgenes del Estado. México, UAM-Izt – Juan Pablos Ed.*

Chenaut, Victoria, Magdalena Gómez, Héctor Ortíz y María Teresa Sierra (2011). *Justicia y diversidad en América Latina. Puebslo indígenas ante la globalización,* CIESAS-FLACSO.

Díaz Polanco, Héctor (1997). *La rebelión zapatista y la autonomía*. México, Siglo XXI eds.

Hale, Charles (2002). Does Multiculturalism Menace?. Governance, Cultural Ri-

ghts and the Policy of Identity in Guatemala. *Journal of Latin American Studies*, vol 34, num 3: 485-524,

Harvey, David (2010). *The Enigma of Capital and the Crises of Capitalism*, Oxford University Press,

Hernández, R. Aída (2013). "Del Estado multicultural al Estado Penal. Mujeres indígenas presas y la criminalización de la pobreza en México" en Sierra, María Teresa , Rachel Sieder y R. Aída Hernández *Justicias Indígenas y Estado. Violencias contemporáneas.*

Hernández, R. Aída (ed.) (2008). *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nueva identidades políticas*, México CIESAS

Gómez, Magdalena (1990). La defensoría jurídica de presos indígenas, en Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (comps.) *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina.*371-388.

Gómez, Magdalena (coord.) (1997). *El derecho indígena ,* México, INI

Leyva, Xóchitl, Araceli Burguete y Shannon Speed (2008). *Gobernanr (en) la diversidad. Experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México. CIESAS.

Nader, Laura (1990). *Harmony Ideology in the Study of Law. Justice and control in a Zapotec Mountain Village*, Stanford, Stanford University Press.

Martínez, Juan Carlos (2012). *La nueva justicia tradicional. Interlegalidd y ajustes en el campo jurídico en Santiago Ixtayutla y Santa María Tlahuitoltepec,* México, CIESAS.

Sánchez, Esther (2010*). El peritaje antropológico. Justicia en clave cultural*, Bogotá, GTZ.

Sánchez, Esther (1998). *Justicia y pueblos indígenas en Colombia*, Universidad Nacional de Colombia y UNIJUS. (2ª. ed.)

Sánchez Néstor, Martha (2005) *La doble mirada. Voes e historias de mujeres indígenas latinoamericanas*, México Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir – UNIFEM.

Santos, Boaventura de Sousa (2001), "Para uma Concepção Multicultural dos Direitos Humanos", *Contexto Internacional*, 23, 1, 7-34.

Santos, Boaventura de Sousa (1988). "Law a Map of Misreading. Towards a Posmodern conception of Law", *Journal of Law & Society* . Vol 14, num 3: 27-310.

Santos, Boaventura y César Rodríguez-Garavito (ed.) (2005). *Law and Globalization from below. Towards a Cosmopolitan Legality*. Cambridge. Cambridge University Press.

Sieder, Rachel (2010). "La antropología frente a los derechos humanos y los derechos indígenas" en Estévez, Ariadna y Daniel Vázquez (coord.). *Los derechos humanos frente a las ciencias sociales. Una perspectiva interdisciplinaria*, FLACSO-UNAM-CISEN.

Sieder, Rachel (ed.) (2002). *Multiculturalism in Latin America. Indigenous Rights, Diversity and Denocracy.*, London, Palgrave-McMillan.

Sieder, Rachel y Morna Macleod (2009). *Género, derecho y cosmovisión maya en Guatemala, Rev. Desacatos 31, CIESAS*

Sierra, María Teresa (2011). *Pluralismo jurídico e interlegalidad. Debates antropológicos en torno al derecho indígenas y las políticas de reconocimiento.*

Sierra, María Teresa y Milka Castro (coord.) (1998). *Derecho Indígena y Pluralismo Jurídico en América Latina*, (Coordinadoras de número), en Rev. América Indígena Vol. LVIII, un, 1-2.

Sierra, María Teresa y Victoria Chenaut (coords.) (1995). *Pueblos indígenas ante el derecho*, México, CIESAS-CEMCA.

Sierra, María Teresa, Rachel Sieder y R. Aída Hernández (eds.) (2013). *Justicias Indígenas y Estado. Violencias contemporáneas,* México, FLACSO-CIESAS.

Speed, Shannon, R. Aída Hernández y Lynn Stephen (eds.) (2007*). Dissident Women. Gender and cultural politics in Chiapas*, Austin, University of Texas Press.

Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde (comps.) (1990). *Entre la ley y la costumbre. El derecho consuetudinario indígena en América Latina*. México. Instituto

Indigenista Interamericano – Instituto Interamericano de Derechos Humanos.

Stavenhagen, Rodolfo (1988). *Derecho indígena y derechos humanos en América Latina,* México, COLMEX- Instituto Interamericano de Derechos Humanos,.

Valladares, Laura y Milka Castro (2008). *Multcculturalismo, derechos humanos y pueblos indígenas* (coordinadoras de número), Rev. Alteridades, UAM-Iztapalapa.

Velázquez, Verónica (2013). *Reconstitución del territorio comunal. El movimiento étnico autonómico en San Francisco de Cherán, Michoacán*. Tesis para optar por le título de Maestra en Antropología Social, CIESAS, México.

Yrigoyen, Raquel (2011). "EL horizonte del constitucionalismo pluralista. Del multiculturalismo a la descolonización", en Rodríguez-Garavito, César (coord.) *El derecho en América Latina. Un mapa para el pensamiento jurídico del siglo XXI.*

DE/COLONIALIDADE, DIREITO E QUILOMBOLAS- RE-PENSANDO A QUESTÃO[12]

César Augusto Baldi[13]

> Lo que sucede es que el mundo está siempre grávido de inmensidad. Y los hombres, moradores de infinitos, no tienen ojos para medirlo. (…) Los hombres nacieran para desobedecer mapas y desinventar brújulas. (…) los vivos se esfuerzan como anarquitectos. (COUTO, 2005, p. 141).

I A TEORIA DA COLONIALIDADE DO PODER.

Introduzindo a importância de Quijano.

Rita Segato salienta que, "no século das disciplinas da sociedade, são somente quatro as teorias originadas no solo latino-americano que cruzaram no sentido contrário a Grande Fronteira" e "alcançaram impacto e permanência no pensamento mundial" (SEGATO, 2013a, p. 272, no prelo): a Teologia da Libertação, da Pedagogia do Oprimido, a Teoria da Marginalidade (que fratura a

---

[12] Palestra proferida no âmbito do Congresso de Direito Socioambiental, realizado em 19 de setembro de 2013, na PUC/PR, em Curitiba. Recuperam-se, aqui, discussões já constantes de "A proteção jurídica da territorialidade étnica: as comunidades quilombolas". IN: TÁRREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco & SCHWENDLER, Sonia. Goiânia: Editora UFG (prelo) e de "A renovação do direito agrário e os quilombos: identidade, território e direitos culturais" (Palestra realizada no dia 12 de setembro de 2013, em Florianópolis, no II Congresso Internacional de Direito Agrário- "Sujeitos da/na América Latina: comunidades tradicionais e natureza", painel "Questão quilombola: identidade, território e direitos culturais").

[13] Mestre em Direito (ULBRA/RS), doutorando Universidad Pablo Olavide (Espanha), é organizador do livro "Direitos humanos na sociedade cosmopolita" (Ed. Renovar, 2004).

Teoria da Dependência) e, mais recentemente, a perspectiva da Colonialidade do Poder.

Segundo ela, sua formulação, pelo sociólogo peruano Aníbal Quijano (1928), representa uma quebra nas ciências sociais, "**introduzindo um giro no pensamento crítico latino-americano e mundial".**

Assim, é tão alta a capacidade de impregnação da perspectiva crítica da colonialidade do poder no presente, que "**não poucas vezes os autores esquecem de conferir-lhe o justo crédito**": reconhecer autoria não é "afirmar propriedade sobre um discurso", mas "conceder sua devida importância à complexidade da cena histórica que um autor captura e condensa de maneira singular em sua personalidade e em sua obra". É, pois, "respeito à história em que se gesta um pensamento e uma posição de mundo".

O mesmo seria necessário se aplicar no que toca ao "colonialismo interno", para Pablo González Casanova (1922-) e Rodolfo Stavenhagen (1932-); para a "hermenêutica diatópica", de Raimon Panikkar (1918-2010); e para as primeiras críticas ao eurocentrismo e orientalismo, por parte de Anouar Abdel-Malek (1924-2012).

1 Um texto fundacional: Colonialidade e racionalidade-modernidade

Em entrevista, Aníbal Quijano salientou que sua teoria começou a ser elaborada nos seminários de pós-graduação de Sociologia em Binghamton University, em Nova York, nos últimos anos da década de 1980, embora as primeiras publicações com o neologismo "colonialidade" datem de 1990. (ANIBAL QUIJANO, PADRE DE LA..., 2013).

Inicialmente, Quijano entendeu que o fim do colonialismo político implicou a manutenção de uma relação colonial, de "colonização do imaginário dos dominados", atuando na interioridade, recaindo, fundamentalmente, sobre "os modos de conhecer, de produzir conhecimento, de produzir perspectivas, imagens e sistemas de imagens, símbolos, modos de significação" e, depois, pela "imposição do uso dos próprios padrões dos dominadores", de suas crenças e imagens "com referência ao sobrenatural", como meios "eficazes de controle social e cultural" (QUIJANO, 2006b, p. 417). Desta forma, a cultura europeia convertia-se, em realidade, numa "forma de sedução".

As formas, contudo, foram diferenciadas. Na América, a escala de destruição foi tão imensa e intensa que implicou catástrofe demográfica, "destruição da sociedade e da cultura", convertendo as culturas da América em "subculturas camponesas, analfabetas, condenadas à oralidade", despojadas de "padrões

próprios de expressão formalizada e objetivada, intelectual e plástica ou visual" (QUIJANO, 2006b, p. 418).

Na Ásia e no Oriente Médio, por sua vez, não puderam ser destruídas totalmente, impondo-se a cultura europeia como "imagem paradigmática e seus principais elementos cognitivos como norma orientadora de todo desenvolvimento cultural". Na África, a dominação, mais extensa que na Ásia, mas menor que na América, encerrou os habitantes na categoria de "exóticos", despojados de "legitimidade e de reconhecimento na ordem cultural mundial", servindo, por exemplo, no campo da arte, como "inspiração" e não "como um modo próprio de expressão artística, de hierarquia equivalente à norma europeia".

Daí sua afirmação fundacional: "**a colonialidade, em consequência disso, é ainda o modo geral de dominação no mundo atual, uma vez que o colonialismo, como ordem política explícita, foi destruído**" (QUIJANO, 2006b, p. 419). Neste sentido- e nesse início de desenvolvimento da teoria- ela não esgota "as condições nem as formas de exploração e de dominação existentes entre as pessoas", mas não deixou de ser "**sua marca principal**".

Durante o mesmo período em que se consolida "a dominação colonial europeia" vai-se constituindo a "racionalidade-modernidade europeia" como "paradigma universal de conhecimento e de relação entre a humanidade e o resto do mundo", uma contemporaneidade que, segundo ele, não é acidental (QUIJANO, 2006b, p. 419).

Para ele, na crise atual do paradigma europeu do conhecimento está em questão o seu pressuposto fundamental- "o conhecimento como produção de uma relação sujeito-objeto", em que: a) o "sujeito" é um indivíduo isolado, "porque se constitui em si e diante de si mesmo"; b) o "objeto" é uma entidade não somente diferente do "sujeito", mas também "externa a ele"; c) o "objeto" é também idêntico a si mesmo, porque se constitui de "propriedades" que lhe outorgam essa identidade, "o deslindam e, ao mesmo tempo, o situam com relação aos outros" (QUIJANO, 2006b, p. 420).

Desta forma, o que se coloca em questão é: a) a negação da intersubjetividade e da totalidade social "como sedes da produção de todo o conhecimento"; b) a ideia de "objeto" não é compatível com o conhecimento a que se chega a investigação científica atual; c) a exterioridade da relação sujeito-objeto é uma "exacerbação arbitrária das diferenças".

Em suma: a subjetividade individual diferenciada é real, mas não separada de uma intersubjetividade – "o conhecimento é uma relação intersubjetiva a propósito de algo", não uma relação entre uma "subjetividade isolada" e "esse algo" (QUIJANO, 2006b, p. 421). E daí sua associação de que o conhecimento foi concebido à imagem e semelhança de uma "propriedade".

Ora, a ausência radical do outro postula uma "imagem atomista da reali-

dade"; mas vai além: nega a ideia de totalidade social, e, desta forma, é possível omitir a existência de qualquer outro sujeito "fora do contexto europeu." Isto é, torna "**invisível a ordem colonial como totalidade**, no exato momento em que a própria ideia de Europa está se constituindo precisamente pela relação com o resto do mundo em processo de colonização."

A emergência da ideia de "Europa" e de "ocidente" é a admissão de "diferenças com outras culturas", mas "**admitidas antes de tudo como desigualdades, no sentido hierárquico**": percebidas como desigualdades de natureza, pois somente a cultura europeia é racional e pode conter "sujeitos", sendo as demais não racionais. Desta forma, as "**outras culturas são diferentes no sentido de ser desiguais**, na verdade inferiores, por natureza" e, pois, "**só podem ser 'objetos' de conhecimento ou de práticas de dominação**". A relação entre a cultura europeia e as demais se estabeleceu e se mantém como relação entre sujeito e objeto[14]), bloqueando a relação de "comunicação e de intercâmbio de conhecimentos".

Daí sua afirmação de que "o paradigma europeu de conhecimento racional" não somente foi elaborado no contexto e como parte de uma "estrutura de poder que implicava a dominação colonial sobre o resto do mundo": ele expressou, em realidade, a "**colonialidade da expressão desse poder**". (QUIJANO, 2006b, p. 422).

Essa colonialidade impregna, inclusive, as ideias de totalidade organicista e sistêmica: são uma opção "alternativa ante a perspectiva atomista da realidade, mas se baseiam no mesmo paradigma" (QUIJANO, 2006b, p. 423), implicando, na realidade, uma totalidade "homogênea", em que a parte colonizada não estava, de fato, incluída:

> Como se sabe, na Europa da ilustração, as categorias *humanidade* e *sociedade* não se estendiam aos povos não 'ocidentais' ou somente de maneira formal no sentido de que tal reconhecimento não tinha efeitos práticos. Em todo o caso, segundo a imagem organicista da totalidade, a parte que rege, o cérebro do organismo total, era a Europa. E em cada parte colonizada do mundo, os europeus[15]. (QUIJANO, 2006b, p. 424).

[14] O japonês Nishitani Osamu destacou a existência, nas linguagens ocidentais, de duas famílias de palavras para designar "ser humano": a primeira, "human" ou "humanity" (inglês) ou mesmo "humanité" (francês); a segunda, "anthropos". Uma, de origem latina, a outra, grega, que, contudo, tiveram utilizações distintas na história. Basicamente, sua tese é da existência de uma assimetria entre ambas, de tal forma que "anthropos" é sempre objeto de conhecimento, e "humanitas", sujeito: assim, as variedades de espécies humanas não-ocidentais se tornaram objeto de estudo referido como "anthropos" e, desta forma, a antropologia não dizia respeito a ocidentais em muitos casos, exceto se associados à "antigüidade", o período em que o Ocidente ainda não era Ocidente. O interesse de estudo dizia respeito àqueles que eram diferentes de "si próprios" (que eram os "ocidentais"). Daí o trocadilho do autor: "humanitas" é o objetivo e a realização de "humanitas" pelas "humanitas", ou seja, a coincidência do sujeito que dá nascimento ao conhecimento, o objeto daquele conhecimento e o conhecimento a que dá nascimento". (OSAMU, 2006, p. 265).

[15] Uma crítica similar é feita por Erich Fromm em relação à concepção de Freud de "superego" e "id", em ter-

A crítica do paradigma europeu da racionalidade-modernidade é indispensável e urgente, mas não implica "a simples negação de todas suas categorias", mas reconhecer, inicialmente, o provincianismo da pretensão de universalidade europeia. E, assim, proceder a uma "descolonização epistêmica", libertando a "produção do conhecimento, da reflexão e da comunicação, das amarras da racionalidade-modernidade europeia".

Em todas as outras culturas conhecidas, segundo ele, a ideia de totalidade está presente, mas ela inclui o "reconhecimento da heterogeneidade de toda realidade", do "irredutível caráter contraditório", do "desejo do caráter diverso dos componentes de toda a realidade".

Assim, "a ideia de totalidade social em particular não somente não nega, mas se apoia na diversidade e na heterogeneidade histórica da sociedade, de toda a sociedade": "**não somente não nega, mas requer a ideia do 'outro', diverso, diferente"** e essa diferença não implica "**nem a natureza desigual do outro e, por isso, a exterioridade absoluta das relações, nem a desigualdade hierárquica ou a inferioridade social do outro".**

Em suma: é a heterogeneidade histórico-cultural que implica a "presença conjunta e a articulação de diversas 'lógicas' históricas em torno de algumas delas, mas de modo algum única". (QUIJANO, 2006b, p. 425-426).

Em síntese, para Quijano: a) o fim do colonialismo histórico não implicou o término da colonialidade de poder; b) a colonização do imaginário dos dominados continua mesmo após as independências; c) a escala de destruição foi mais intensa na América do que na Ásia e África; d) o paradigma europeu do conhecimento está em crise; e) a distinção entre sujeito-objeto nega a intersubjetividade e totalidade como sedes da produção do conhecimento; f) a racionalidade-modernidade europeia está assentada em desigualdades, em sentido hierárquico, que são tidas como naturais e que, ao invisibilizar a ordem colonial, acaba por colocar as demais culturas apenas como objetos de conhecimento e nunca como sujeitos; g) o reconhecimento do provincianismo da cultura europeia não implica a negação de todas as suas categorias, mas sim a necessidade de descolonização epistêmica; h) a ideia de totalidade implica o reconhecimento da heterogeneidade da realidade.

2 A americanidade como conceito: uma parceria com Wallerstein.

Para os autores, a América como "entidade geossocial" nasceu ao longo do século XVI e essa criação "foi o ato constitutivo do moderno sistema mundial",

---

mos classistas. Vide: FROMM, Erich. **Grandeza e limitações do pensamento de Freud.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

pois "uma economia-mundo capitalista não teria tido lugar sem América" e "a América não se incorporou em uma já existente economia-mundo capitalista". (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 583).

A americanidade foi sempre um elemento essencial da "modernidade", e a América, sendo o "Novo Mundo", um "estandarte e uma carga assumida desde o princípio", foi se convertendo, com o tempo, no "modelo do sistema mundial inteiro".

Para tanto, apresentou quatro grandes novidades (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 585-586):

1) **A colonialidade:** iniciada com a criação de um "conjunto de estados reunidos em um sistema interestatal de níveis hierárquicos", nos quais os situados mais abaixo eram formalmente colônias (durante os primeiros três séculos) e, mesmo quando finalizado este processo, persistiu na forma de "hierarquias sociais e culturais entre o europeu e o não europeu" (em todos os domínios- político, econômico, cultural). A independência apenas transformou seu contorno.

2) **A etnicidade:** é um conjunto de "limites comunais que, em parte, nos colocam os outros e, em parte, nós mesmos nos impomos, como forma de definir nossa identidade e nosso nível/relação com o Estado". As etnias surgem como consequência da "estadidade dos Estados" e são sempre "construções contemporâneas" e, portanto, "mutáveis". Todas as grandes categorias que dividem hoje em dia a América e o mundo – "negros", "brancos", "criollos", "índios", "mestiços" – eram inexistentes antes do moderno sistema mundial. São parte do que se conformou como "americanidade" e se converteram em "matriz cultural do sistema mundial inteiro." Delineiam-se, assim, as "fronteiras sociais correspondentes à divisão do trabalho", justificando as múltiplas formas de controle deste (escravidão para "negros", trabalhos forçados para "indígenas", recrutamento para classe trabalhadora europeia). Ela serviu como categorização imposta "desde acima" e reforçada "desde baixo": foi um calmante político ("aprender como adaptar-se e assim sustentar-se") e um radicalizante ("aprender a natureza e a origem das opressões"). E, desta forma a insurreição política assume uma "coloração étnica nas múltiplas revoltas de escravos africanos e de indígenas americanos" e também os movimentos posteriores de independência (pelo horror da experiência do Haiti ou das revoltas como de Tupac Amaru).

3) **O racismo:** ainda que sempre tenha estado implícito na etnicidade, o "racismo feito e direito, teorizado e explícito, foi, em grande medida, uma criação do século XIX, como uma maneira de escorar culturalmente uma hierarquia econômica" cujas garantias políticas tinham se debilitado depois de 1789. A segregação formal ou a discriminação menos formal não foram necessariamente praticadas, de que é exemplo a firme negação da existência de racismo em países como Peru e Brasil. Vai ser a ascensão dos Estados Unidos como potência he-

gemônica, a partir de 1945, que faz ideologicamente insustentável a segregação formal, havendo uma "vasta imigração legal e ilegal de países não europeus" e o refúgio no "oposto aparente, o universalismo e seu derivado, o conceito de meritocracia". Assim, "dada uma hierarquização étnica, um sistema de exames favorece, inevitavelmente, de maneira desproporcional, os estratos étnicos dominantes", uma vantagem adicional que permite que o sistema meritocrático justifique "as atitudes racistas sem a necessidade de verbalizá-las".

4) **A deificação e reificação da novidade:** como derivação da fé na ciência, o Novo Mundo era "novo, isto é, não velho, não atado à tradição feudal do passado, ao privilégio e formas antiquadas de fazer as coisas" e foram justamente as "independências da América as que representaram a realização política dessa novidade que se reputava melhor". No final, na medida em que a América do Norte se separava da América Latina, sua vantagem passou a confirmar que era mais "moderna" e encarnava melhor o "novo": a modernidade se converte, pois, na "justificação do êxito econômico" e também na sua prova[16].

Para ambos, há diferenças na constituição do poder e em seus processos, em cada momento e em cada contexto históricos que conduzem, por distintos cursos, a história da América. Na área ibero-americana, a colonialidade consistiu na subordinação política à Coroa metropolitana e, sobretudo, na dominação dos europeus sobre os "aborígenes"; na britânico americana, virtualmente a exclusiva subordinação política à Coroa inglesa, o que fez com estas colônias fossem tidas como "sociedades de europeus fora da Europa", ao passo que as ibéricas "sociedades de europeus e aborígenes" (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 587-588).

Disso também se seguiu que, nas primeiras, ao Norte, as sociedades aborígenes foram consideradas "nações, certamente subordinadas, mas desde fora de suas respectivas sociedades, como provedoras de peles e outros materiais e aliadas nas guerras entre os europeus", e, depois da independência, preferiu-se o extermínio à colonização.

Já os ibéricos discutiram se "índios" eram humanos e tinham "alma", "enquanto conquistavam e destruíam, precisamente, sociedades aborígenes de alto grau de desenvolvimento", quase exterminando as populações e, quanto aos sobreviventes, submetidos a relações de exploração e dominação. Além disso, com "a conquista, colonização e batismo da América, ao terminar o século XV, começa a história do mercado mundial, do capitalismo e da modernidade": desta forma, quando os britânicos chegam um século depois, "essa nova história está em pleno processo".

---

[16] Para eles, o primeiro projeto de independência com real potencial descolonizador é a revolta de Tupac Amaru. Quijano, em outro texto, afirma que a revolução haitiana (1804) é o recomeço da luta histórica pela descolonialidade de poder, porque se tratava, no mesmo movimento da vitória: a) dos escravos contra seus amos; b) dos colonizados contra seus colonizadores; c) da identidade nacional haitiana contra a colonial francesa; d) dos "negros" contra os "brancos" (QUIJANO, 2005a, p. 55-79).

Em suma: as sociedades colonizadoras, modalidades de colonização e implicações em relação a cada metrópole e sobre sociedade colonial eram "radicalmente diferentes" (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 588). É que a simultaneidade e desencontro entre práticas sociais mercantilistas e padrões e valores formais de origem senhorial, com ideologia religiosa legitimando expulsão de árabes e judeus, caracteriza o processo ibérico, "mentalmente portador de modelos de poder e de valores sociais de caráter senhorial, apesar de seus atos e motivações na conquista corresponderem a tendências de mercantilismo".

Para os autores, por atrás da *encomienda indiana* e do *encomendero* é discernível a sombra do "padrão feudal", mas no seu desmantelamento atuam as necessidades do mercantilismo. A mudança dinástica para Bourbons beneficiou, na prática, os interesses do comércio britânico pelo Atlântico, desarticulou a estrutura comercial e produtiva, estancou a produção manufatureira em favor de importações e contribuiu para uma "balcanização" das ex-colônias no século XIX.

Em contraste, a sociedade colonial britânico americana não é resultado de conquista e destruição de sociedades aborígenes e, quando a Inglaterra chega, já está em curso a transição capitalista que leva à "primeira revolução política especificamente burguesa da Europa (Cromwell) e ao primeiro debate político-filosófico propriamente moderno da história europeia".

Passa, assim, a ser uma sociedade de europeus em terra americana e, "desde os inícios, como sociedade capitalista, sem os agrupamentos e interesses sociais, instituições, normas e símbolos que na Inglaterra correspondiam, ainda, à história senhorial"[17] (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 589): o Estado regula e dita normas, "mas não controla, não é proprietário de recursos, nem da produção", como no caso ibérico. Mais que isso: "**nenhuma Igreja é toda poderosa, nenhuma Inquisição se opõe ao desenvolvimento da modernidade e da racionalidade**" (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 589), e o sistema escravocrata já se forma como engrenagem capitalista.

As colônias ibéricas chegam ao século XVII com economias estancadas, e as revoltas independentistas só correspondem, muito parcialmente, a "revolta anticolonial 'índia' ou às necessidades de expansão capitalista e de seu controle nacional"; de fato, a emancipação só ocorre quando os "senhores dominantes decidem autonomizar-se do regime liberal na Espanha".

Desta forma, os Estados Unidos se constituem como nação ao mesmo tempo em que "centro hegemônico imperial", em quatro etapas: a) expansão territorial violenta, pelo Oeste "indígena" e metade do México; b) imposição de quase protetorado sobre países do Caribe e Centro América, além de Filipinas e

[17] Santiago Castro-Gómez (2010, p. 31-35) sustenta que a mudança da dinastia de Áustria para os Bourbons, no século XVIII, significou uma alteração no âmbito da govermentalidade, com a implementação de uma série de medidas de caráter médico, sanitário e demográfico, buscando potenciar a vida da população, no mesmo momento em que Espanha busca recuperar sua hegemonia política no sistema-mundo.

Guam; c) imposição de hegemonia econômica e política sobre resto da América Latina, após a primeira Guerra Mundial; d) imposição de hegemonia sobre o resto do mundo, após a segunda Guerra Mundial.

No mesmo período, a América Latina se "balcaniza", com guerras de fronteira e guerras civis em cada país, e as classes dominantes, eurocentradas, adotam: a) modelo de estado nação europeu "para sociedades cuja característica fundante é, ainda, a colonialidade entre europeu e não europeu"; b) modelo liberal de ordem política, para "sociedades dominadas mercantil-senhorialmente". Daí a constatação de que a América Latina, durante o século XX, permaneceu aprisionada no nó histórico formado pelo entrelaçamento entre questões de nação, identidade e democracia", um nó que, no entender dos autores, começou a ser cortado com a revolução mexicana. (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 590). [18]

No século XXI, contudo, as Américas fazem parte de uma mesma ordem mundial, na qual os Estados Unidos estão em lugar primordial, e a América Latina, como subordinada. Mas importante: as Américas são "**o produto histórico da dominação colonial europeia**", mas nunca foram "só um prolongamento da Europa", nem sequer na área britânica: "são um produto original, cujo próprio e sui generis padrão de desenvolvimento histórico, tardou a madurar e abandonar sua condição dependente de relação com Europa".

Hoje em dia, para eles, há um processo de "re-originalização da cultura nas Américas" ou de "americanização das Américas". E justamente na América Latina, a "persistência do imaginário aborígene sob condições de dominação" fundou a utopia da "reciprocidade, da solidariedade social e da democracia direta" e, na crise presente do padrão europeu, uma "parte dos dominados se organiza em torno dessas relações, dentro de um marco geral de mercado capitalista".

Neste segundo texto "fundacional", Quijano: a) incorpora sua teoria de colonialidade à teoria do sistema mundo, de Wallerstein; b) ressalta o racismo (ao passo que Wallerstein sempre destacara somente a etnicização da força de trabalho); c) reafirma a manutenção da colonialidade como um padrão histórico que se mantém após as independências do continente; d) destaca que a América constitui a "novidade" do sistema de racionalidade moderna, como um produto original e não como mera cópia; e) realça as diferenciações de processos históricos e de colonialidade nas partes britânica e ibérica da América e, portanto, distintas construções da própria colonialidade do poder; e) reafirma que colonialidade e modernidade são duas faces do mesmo processo; f) destaca as potencialidades de rompimento com padrão eurocentrado justamente pelas virtualidades da colonização ibérica ser distinta da britânica; g) vai alinhando sua teoria no sentido da heterogeneidade das estruturas e de processos.

[18] Quijano (2009, p. 14), posteriormente, destaca que modernidade, democracia, moderno estado/nação, identidade, unidade não são problemas separados, mas sim entrelaçados, implicados um no outro, de forma que não podem ser resolvidos separadamente: são, de fato, um nó histórico.

3 A heterogeneidade histórico-estrutural e os paradoxos da modernidade/colonialidade.

A opção de Quijano não é opor um provincianismo, de fundo latino-americano, a outro, eurocentrado, mas sim buscar outro referencial que "permita estudar América Latina e Europa (e/ou outras histórias), para descobrir se são experiências particulares de uma mesma regularidade geral ou de um mesmo padrão de movimento histórico", ou, ao contrário, especificidades de histórias diversas: "não existem semelhantes originais, nem réplicas, na história". (QUIJANO, 1989, p. 33) [19].

Daí sua crítica ao materialismo histórico como "versão eurocentrada da teoria materialista da história, derivada da obra de Marx", cuja primeira confrontação se deu **– e não por acidente –** na América Latina, com as posições de Mariátegui. Assim, trata-se de ler América Latina em função dela mesma: "em **relação** com outras experiências, mas não **segundo** elas".

O que era evidente no materialismo histórico – e suas passagens de feudalismo a capitalismo, passando por semifeudalismo – quando as estruturas ou classes sociais não cumpriam os requisitos da teoria. Poderia ser lembrada, por exemplo, no caso do Brasil, a discussão de saber se havia existido ou não feudalismo e, desta forma, se era possível e de que forma uma eventual revolução burguesa. Em suma: se a burguesia não se opunha aos "senhores feudais" era ou comprovação de que não era uma "verdadeira burguesia" ou de que predominava o feudalismo; uma América lida como se fosse Europa. (QUIJANO, 1989, p. 34-35). [20]

Assim, para ele, há uma extensa rede de instituições de tendência comunitária, fundada na manufatura artesanal, individual e coletivamente exercida (e não na fábrica); na agricultura camponesa e não no capital agrário: o mercado, pois, existe em vinculação com a reciprocidade, e o dinheiro com a troca. Nenhuma dessas relações sociais ou instituições são alheias ou anteriores à história do capital: "são, ao contrário, seu produto, parte de seu modo de existência, de sua especificidade". (QUIJANO, 1989, p. 42).

O capital existe como uma articulação entre várias modalidades (acumulação originária, capital competitivo, capital monopólico), de tal forma que ne-

---

[19] Para uma crítica mais detida: QUIJANO, Aníbal. El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. **Revista de Ciências Socais**, (61) 63-77, dezembro 2001.

[20] Segundo ele, para acreditar numa revolução democrático burguesa baseada no modelo europeu (em que a burguesia organiza a classe operária e todos os demais setores para arrancar o senhorio feudal do controle do Estado e organizar a sociedade e Estado em termos de capital e burguesia) seria necessário admitir na América, em especial na América Latina: a) a relação sequencial entre feudalismo e capitalismo; b) a existência histórica do feudalismo e, portanto, do conflito entre aristocracia feudal e burguesia; c) uma burguesia interessada em levar a cabo tal "empresa revolucionária". E, de forma irônica, ainda acrescenta: "se sequência existisse, é sem dúvida surpreendente que o movimento seguidor do materialismo histórico não tenha lutado por uma revolução antiescravista, prévia à revolução antifeudal, prévia, por sua vez, à revolução anticapitalista" (QUIJANO, 2005b, p. 240).

nhuma delas é "somente uma etapa que substitui a outra no desenvolvimento do capital", não somente coexistem, mas se combinam em uma estrutura global de capital. E essa reprodução e expansão da estrutura decorre tanto dessa dinâmica, quanto da inserção na estrutura mundial do capital.

A heterogeneidade estrutural não se dissolveu, mas tampouco é a mesma de períodos anteriores. E decorre também disso sua constatação de que os agrupamentos sociais não se geram unicamente em torno da classe, mas também de etnias, culturas, castas e raças: "as relações de classe não esgotam, em consequência, a anatomia da sociedade." Até porque os "índios" não eram "cidadãos", mas sim "súditos de um Estado de outra etnia". (QUIJANO, 1989, p. 44).

Desta forma, na perspectiva da heterogeneidade estrutural, nem a categoria 'classe social' pode ser admitida: a) "**como se fosse na Europa**, isto é, conformada somente dentro de uma padrão estrutural definido e distinto de todos os demais"; b) nem de forma estruturalista, "como inferência *a priori* a partir da categoria 'relações de produção'; c) nem "como se não existissem ambiguidades e entrelaçamentos entre sistemas de classes entre si e com tendências de agrupamento de outro tipo, como as etnias, as castas, as raças (cor)". (QUIJANO, 1989, p. 46).

Disso decorrem, pois, algumas situações que podem parecer paradoxais. É que, para Quijano, o capital, como relação social específica fundada na compra e venda da força de trabalho e exploração dessa mercadoria, não existe separadamente de outros modos de controle e exploração do trabalho. Se, para uma visão eurocentrada, a fábrica está associada à ideia de trabalho assalariado, na América, os escravos, por exemplo, produzem cana-de-açúcar no campo, mas também em fábricas, sem salário: seria um "proletariado industrial escravo não assalariado"?

Na realidade, foi justamente com a produção do trabalho explorado e não assalariado que se obtiveram grandes benefícios comerciais usados para expandir o mercado de força de trabalho individual na Europa Ocidental. Em suma: "não se trata, pois, de 'pré capitalismo' e 'capitalismo' como dois 'modos de produção' separados", mas sim de "uma mesma e única estrutura de produção de mercadorias para o mercadoria mundial". (QUIJANO, 2013d, p. 9).

Nem o capital, nem o capitalismo industrial fabril poderiam existir e ser hegemônicos sem o trabalho não capitalista do resto da América (escravidão, reciprocidade, servidão, pequena produção industrial) e, portanto, não há solução de continuidade entre ambas as dimensões.

De fato, desde o começo mesmo da América, "os futuros europeus associaram o trabalho não pago ou não assalariado com as raças dominadas, porque eram raças inferiores", de modo que "a inferioridade racial dos colonizados implicava que não eram dignos do pagamento de salário" e "o menor salário das raças inferiores por igual trabalho aos dos brancos, nos atuais centros capitalistas, não podia ser, tampouco, explicado à margem da classificação social racista da popu-

lação do mundo." (QUIJANO, 2005b, p. 207-208).

Para o capital, por sua vez, é necessário "medir, contar, pesar, experimentar" e, desta forma, "a liberdade individual e a autonomia individual são indispensáveis para todo esse propósito", o que não era viável na Ibéria da Inquisição. E, portanto, este tipo de conhecimento- a chamar-se "científico" – radica no dualismo cartesiano, que separa "razão" (que é dom divino) e "natureza" (e também o corpo, que não tem tal caráter).

Um dualismo que, na realidade, "prolonga e desenvolve, ainda que secularizando como filosofia, a teologia cristã medieval que separa corpo e alma" e o que era místico e metafísico passa ser "racionalidade científica moderna". Esta reapropriação de conhecimentos prévios e históricos – que Jack Goody, em outro contexto, denomina de "roubo da história" (GOODY, 2008) – faz assumir, como próprias, a ciência e a técnica; em suma, europeus. [21]

Nesse momento, a legitimação do passado pelo mundo helênico-romano escamoteia: a) o fato de que a parte realmente "avançada do mundo do Mediterrâneo, antes de América, área por área dessa modernidade, era islâmico-judaica"; b) foi dentro deste mundo que se manteve a "herança cultural greco-romana, as cidades, o comércio, a agricultura comercial, a mineração, os têxteis, a filosofia, a história, quando a futura Europa Ocidental estava dominada pelo feudalismo e seu obscurantismo"; c) a mercantilização da força de trabalho, a relação capital-salário, provavelmente, emergiu primeiro na área e, posteriormente, para o resto da Europa; d) que, somente a partir da "derrota do Islã e o posterior deslocamento da hegemonia sobre o mercado mundial ao centro-norte da futura Europa", graças à América, começa a alterar-se o centro de atividade para a nova região. (QUIJANO, 2005b, p. 213, nota 24).

Daí a ironia do autor: a ideia mesma de Ocidente-Oriente é tardia e depois da hegemonia britânica: "ou ainda é necessário recordar que o meridiano de Greenwich atravessa Londres e não Sevilha ou Veneza?" (QUIJANO, 2005b, p. 213, nota 24). Aliás, a própria noção de "reconquista" implicaria a "existência da categoria histórica 'Espanha' antes do século VIII d.c.", o que carece de sentido, pois os árabes ocupam e dominam "populações pós-romanas" e, nos oito séculos seguintes, nesse espaço se configura uma sociedade complexa, culta, rica, produtiva, que, durante algum tempo, é o 'centro' do mundo mediterrâneo de então (QUIJANO, 2013b).

O autor observa que a diferenciação entre espírito/alma/mente e corpo é comum a várias civilizações, mas em todas elas são "co-presentes, aparecem sempre como sendo ativas juntas". Deste novo dualismo radical é que decorre a

[21] Quijano salienta, ainda, que a categoria cultural contraposta a "Ocidente" será unicamente "Oriente": negros e índios, "sobretudo os primeiros, estão por completo ausentes do mapa eurocêntrico do processo cultural da espécie." (QUIJANO, 2007, p. 49).

ideia de que "corpo" é "natureza" e, logo "sexo" também; e, portanto, o papel da mulher está vinculado ao "sexo" e, pois, ao "corpo", daí seu "gênero inferior". Da mesma forma, "raça" é também considerada "natural" e algumas estão mais próximas da "natureza" que outras e são, desta forma, "inferiores". (QUIJANO, 2007, p. 50).

Não à toa, os africanos e, pois, os escravos, eram retratados por seus excessos (tanto nádegas quanto órgãos sexuais), como forma, simultaneamente, de animalizar seus corpos e, pois, vinculá-los à barbárie, à natureza e, assim, nunca à cultura e à civilização, mas, ao mesmo tempo, como hiperssexualização, numa época de muitos tabus sexuais.

É neste contexto que também pode ser lida a afirmação de Fanon: "o negro não é um homem" (FANON, 2008, p. 26): por um lado, mostrando que a articulação "contemporânea do humano está tão plenamente racializada que nenhum homem negro pode ser qualificado como humano" (BUTLER, 2010, p. 29); por outro, criticando a masculinidade, uma vez que a figura do negro é feminizada, o que sugere "que tanto a masculinidade quanto o privilégio racial reforçam a noção do humano" (BUTLER, 2010, p. 29).

A imagem, muito difundida, do casal ideal brasileiro – homem branco e mulher mulata – é mais uma forma de associar masculinidade/raça branca e a construção da nação como produtos de relações heterossexuais. (MILKOLCI, 2013).

Da mesma forma, a penalização da sodomia, na legislação indiana, recentemente afastada pelo Tribunal Superior de Délhi, era "uma lei com especificidade cultural, surgida na Inglaterra vitoriana e transportada às colônias através do mecanismo do Império", mas que buscava "reforçar a visão de que indianos e súditos coloniais eram sexualmente perversos e incivilizados e, portanto, não merecedores de liberdade" (KAPUR, 2001, p. 4-5). Em suma: **a sexualização da raça é a outra cara da racialização do sexo.** [22]

Para que o indivíduo seja livre e autônomo, se requer a ideia de "igualdade social", e, assim, de cidadania e solidariedade social, no mesmo momento em que a ideia de raça já estava ativa e atuante, ou seja, como uma "radical e profunda ideia de desigualdade entre a população de nossa espécie". As ideias de raça e igualdade social começam, "na modernidade europeia e eurocêntrica, a operar, paradoxalmente, não só ao mesmo tempo, mas no mesmo movimento da história".

Ora, o mercado poderia significar uma ideia de igualdade social, porque permite a todos que tenham recursos para comprar, mas ele é, contudo, um limite, "porque a distribuição de recursos para usar o mercado é desigual". Neste sentido, igualdade social, solidariedade social, no universo intersubjetivo dominado pela ideia de raça só pode ser algo historicamente "utopístico".

[22] Vide, também, PUAR, Jasbir. **Terrorist assemblages: homonationalism in queer times**. Durham and London: Duke University, 2007.

No entender de Quijano, no imaginário dos europeus que definem um "horizonte de esperança e de sentido novo da história", essa proposta remete à existência social das comunidades indígenas. O que para ele recorda Mariátegui no sentido de que "a ideia de socialismo não é uma importação, mas um retorno", poderia ser lido na chave antropofágica de Oswald de Andrade em sua ideia de que "**sem nós a Europa não teria sequer a sua pobre declaração dos direitos do homem**." (ANDRADE, 2011, p. 68).

A totalidade histórica, desta forma, é "histórico-estruturalmente heterogênea", fazendo com que cada uma das dimensões não pode ser livre de ambivalências e contradições. As ideias de igualdade e solidariedade nascem, assim, com a conquista e colonização dos povos indígenas: **uma utopística de igualdade, liberdade e autonomia individual convivendo com a racialização da classificação social**.

Assim, as ideias de igualdade social, liberdade, autonomia dos indivíduos, cidadania como instituição fundamental da ordem política e sua expressão no moderno Estado/nação como única autoridade legítima são produto específico da racionalidade reconhecida como moderna, dentro do atual padrão de poder (QUIJANO, 2009, p. 14). Não eram, de fato, ideias novas, mas adquirem um sentido comum hegemônico.

Dentro do padrão de colonialidade, estão associadas a racismo e capitalismo mundial, a ambiguidade é impressionante: com novos sujeitos sociais e inéditos imaginários sociais que "propõem como 'utopias' precisamente as demandas mesmas de uma 'modernidade' liberada da colonialidade e de todo poder" (QUIJANO, 2009, p. 15). Daí porque ele saliente que não é certo afirmar que "os espanhóis vieram conquistar a América": nem Espanha, nem Europa Ocidental existiam nessa época, sendo consequência da América. Ou seja, "América é a primeira identidade histórica da modernidade, ou seja, Europa e América se produzem reciprocamente: uma não existe sem a outra." (QUIJANO, 2006a, p. 69).

Como salienta Rita Segato, toda narrativa desse processo "necessita de um léxico posterior a seus acontecimentos, dando lugar, por isso mesmo, a uma nova época, com um repertório novo de categorias" (QUIJANO, 2006a, p. 69).

A colonização e a conquista, de fato, traem as ideias e propostas centrais do horizonte de racionalidade: "des/igualavam socialmente, pior, racializavam as populações conquistadas; as des/nacionalizavam e des/identificavam ou/e redefiniam suas identidades". E, ao mesmo tempo, destruíam a produção "civilizatória dos conquistados e colonizados", que se tornavam invisibilizados historicamente em "outro tempo histórico" e, portanto, "todo os demais espaço/tempos como uma espécie de vácuo histórico". Somente se vê, portanto, o europeu ou "como se fosse Europa": "todo o demais ou não existe ou somente existe como parte de um passado distante." (QUIJANO, 2009, p. 16).

E, por consequência, ver-se como "branco" ou pretender ser visto assim "implica o auto desprezo das identidades racializadas e vítimas da colonialidade do poder/eurocentrado". Este é, para ele, o efeito mais perverso da racialização: "haver submetido, ensinado, às vítimas, a ver-se com o olho do dominador e a tratar de buscar saídas não na rebelião, na fuga ou na subversão, ou na legitimação da alteridade/alternativa", mas sim na "imitação, na mímesis, como uma dupla submissão à colonialidade/modernidade" (QUIJANO, 2009, p. 16).

Daí porque Quijano afirme, categoricamente, que a única forma que as promessas da modernidade podem ser cumpridas é pela "**desracialização total da classificação social das gentes**", ou seja, não é possível levar, nas práticas, as referidas promessas "sem a destruição da colonialidade", de forma a permitir "outra forma de autoridade coletiva que não seja um Estado fundado na desigualdade social racial". (QUIJANO, 2013d, p. 15).

Em suma, **a modernidade opera colonialmente, e a colonialidade opera modernamente**: elas se "cobloqueiam, se colimitam, se co-impõem, estão co-ativas, co-presentes todo o tempo, em cada ato, em cada um de nós, em cada âmbito da prática social, em cada dimensão das relações sociais" (QUIJANO, 2013d, p. 15). Em sentido amplo, portanto, capitalismo, racionalidade e modernidade são, por necessidade, "**coloniais e eurocêntricos.**" (QUIJANO, 2013d, p. 6).

A importância do padrão colonial de poder se dá pelo fato de ser o primeiro **efetivamente global**, em vários sentidos: a) em cada um dos âmbitos da existência social estão articuladas todas as formas de controle das relações sociais, de forma sistemática e dentro do mesmo conjunto (daí sua insistência na heterogeneidade histórico-estrutural, porque é baseada em relações entre elementos coetâneos); b) em cada uma das estruturas existe uma instituição produzida dentro do processo de formação e desenvolvimento deste padrão de poder (empresa capitalista, para controle de capital de trabalho, recursos e produtos; família burguesa, para controle do sexo, seus recursos e produtos; Estado, para controle da autoridade, seus recursos e produtos; eurocentrismo, para controle da intersubjetividade); c) cada uma das instituições existe em relação de interdependência com cada uma das outras; d) o padrão de poder cobre a totalidade do planeta, do que decorre que o processo de mudança da totalidade capitalista "não pode, de nenhum modo, ser uma transformação homogênea e contínua do sistema inteiro, nem tampouco de cada um de seus componentes maiores"[23] (QUIJANO, 2005, p. 241, nota 24).

Isso não significa, para ele, que todos os processos de subjetificação social ou de constituição de sujeitos sociais podem ser considerados "processos de classi-

[23] Para Quijano, o socialismo "não pode ser outra coisa que a trajetória de uma radical revolução do controle sobre o trabalho/recursos/produtos, sobre o sexo/recursos-produtos, sobre a autoridade/instituições/violência e sobre a intersubjetividade/conhecimento/comunicação, à vida cotidiana das pessoas" (nota 24, p. 241).

ficação societal", mas apenas aqueles "cujo sentido é o conflito em torno da exploração/dominação"; ou seja, as três instâncias centrais a respeito das quais se ordenam as relações de exploração/dominação/conflito são o trabalho, a "raça" e o "gênero".

Das três, é o "trabalho, ou seja, a exploração/dominação, o que se coloca como meio central e permanente" e, portanto, a relação de exploração/dominação entre capital/trabalho é contínua, ao passo que a relação entre "raças" e "gênero" é, fundamentalmente, de dominação e nem sempre contínua. E a articulação entre exploração e dominação é heterogênea e descontínua e, por isso mesmo, a "classificação social como um processo em que as três instâncias estão associadas/dissociadas tem também, necessariamente, essas características." (QUIJANO, 2010, p. 116-117).

Trata-se, enfim, do primeiro sistema-mundo global historicamente conhecido (e aí a influência de Wallerstein), formado a partir da América, e estruturado pela colonialidade do poder, o eurocentrismo e o capitalismo e, assim, **uma mudança do mundo então existente enquanto tal.** (QUIJANO, 2005b, p. 214, 216 e 223, nota 24).

O eurocentrismo, por sua vez, permite: a) uma articulação peculiar entre um dualismo (pré capital/capital, não europeu/europeu, primitivo/civilizado, etc) e um evolucionismo linear, unidirecional (do estado de natureza para a civilização moderna europeia); b) naturalização das diferenças culturais entre grupos humanos por meio da codificação da ideia de raça; c) distorção temporal de todas as diferenças, de forma "que o não europeu é percebido como passado". E todas estas operações intelectuais são claramente interdependentes (QUIJANO, 2005b, p. 214, 216 e 223, nota 24). Como bem salienta Walter Mignolo, a diferença cultural, nestes termos, é, de fato, "colonial": é a diferença que "justifica a exploração, o controle e a dominação de um setor da população sobre outros" (MIGNOLO, 2013, p. 440).

Eurocentrismo e racismo, segundo Rita Segato, não "são senão dois aspectos do mesmo fenômeno", pois o "racismo é epistêmico, no sentido de que as epistemes dos conquistados e colonizados são discriminas negativamente". (SEGATO, 2013a, no prelo).

Além disso, o eurocentrismo leva a admitir que "numa totalidade o todo tem absoluta primazia determinante sobre todas e cada um das partes e que, portanto, há uma e só lógica que governa o comportamento do todo e de todas e de cada uma das partes." (QUIJANO, 2010, p. 95). Em suma, de que o todo e a parte correspondem a uma mesma lógica de existência.

Para Quijano, "cada elemento de uma totalidade histórica é uma particularidade e, ao mesmo tempo, um especificidade e, eventualmente até, uma singularidade" e, portanto, a mudança "afeta de modo heterogêneo, descontínuo, os componentes de um dado campo histórico de relações sociais." A totalidade, deste modo, é "aberta"; tempos distintos convivem em simultaneidade. De outra forma, a mudança implicaria a "saída completa do cenário histórico de uma tota-

lidade com todos os seus componentes, para que outra derivada dela ocupe o seu lugar." (QUIJANO, 2010, p. 97-98).

É visível, desta forma, no pensamento de Quijano, que a perspectiva eurocentrada implica desencontro entre a experiência histórica latino-americana e as estruturas de saber/conhecer, de forma que é necessário "liberar nossa retina histórica da prisão eurocentrista e re-conhecer nossa experiência histórica". (QUIJANO, 2013a, p. 6).

O debate político atual é, ainda, "prisioneiro das perspectivas eurocêntricas maiores: o liberalismo e o socialismo, cada uma com suas próprias variantes." (QUIJANO, 2009, p. 32). Sustenta, ainda, que âmbito dos dominados, existe a presença de forças sociais que questionam o padrão de poder moderno/colonial, buscando construir uma racionalidade alternativa, em especial os "indígenas" e "afrolatinoamericanos", que: a) negam a legitimidade teórica e social da classificação "racial" e "étnica", propondo, de novo, a igualdade social (recorde-se que a utopia da igualdade social é simultânea ao processo de racialização); b) negam o pertencimento e a legitimidade do Estado-nação fundado na colonialidade do poder; c) de forma menos explícita, propõe a "afirmação e reprodução da reciprocidade e de sua ética de solidariedade social, como uma opção alternativa às tendências predatórias do capitalismo atual". (QUIJANO, 2013d, p. 17-18).[24]

Para ele, portanto, América Latina foi o espaço original e o momento inicial de formação do capitalismo e, hoje em dia, é o centro da resistência e da produção de alternativas a este padrão de poder (QUIJANO, 2013e). Nestes termos, passa-se a analisar algumas questões relativas às populações quilombolas, tendo em vista a crise do padrão moderno/colonial eurocentrado.

II A QUESTÃO QUILOMBOLA

1 Racismo epistêmico[25] e pluralismo jurídico.

A literatura especializada tem salientado que, em certas situações, os afrodescendentes se encontram em desvantagem em relação aos indígenas para reivindicar direitos coletivos- incluídos os "territoriais" e "culturais"- tendo em vista que "**o modo diferente pelo qual os dois grupos foram historicamente racia-**

[24] Para uma análise do pensamento de Quijano, vide; GERMANÁ, César. Una epistemología outra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las ciencias sociales de América Latina. **Sociológica**, Lima, Colégio de Sociólogos de Perú, 2010.

[25] Segundo Grosfoguel (2011), "o racismo epistêmico é a forma fundacional e a versão mais antiga do racismo enquanto a inferioridade dos 'não ocidentais' como seres inferiores aos humanos (não humanos ou subhumanos) se define com base em sua proximidade com a animalidade e o último com base na inteligência inferior e, por consequência, por falta de racionalidade.

lizados afeta as respectivas capacidades para afirmar uma identidade cultural de grupo distinta", que, muitas vezes, passa pela afirmação de língua, usos, costumes e cultura distintas. (HOOKER, 2006, p. 89-111) Um aspecto relativo à diferente forma de racialização, contudo, não tem sido destacado, no geral: ele diz respeito à questão da jusdiversidade e da justiça cognitiva dela decorrentes.

Com efeito, na Constituição brasileira, são reconhecidos aos indígenas "sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições" e também "os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam" (art. 231, caput).

Isto significa, conforme destacado na Sentencia Amawtay Wasi, da Corte equatoriana[26], ainda que o STF relute em admitir- como já o fez no julgamento da Pet3388- que: a) o reconhecimento dos direitos coletivos e de cooperação do Estado como uma sociedade diversa, pluricultural e multiétnica permite afirmar a existência não só de um sistema jurídico-institucional indígena, de acordo com os usos e costumes dos distintos povos e nações indígenas, "mas também da diversidade cognitiva, ou seja, da diversidade enquanto produção de conhecimentos"; b) a validação constitucional dos usos e costumes traz "consigo o estabelecimento da diversidade epistêmica e do pluralismo jurídico", o que implica que "em um mesmo âmbito territorial convivem diferentes sistemas de direito e de noções que devem ser consideradas no momento de resolver um assunto posto ao conhecimento de alguma autoridade". **Não deveriam, pois, ser reconhecidos apenas como "usos e costumes", dentro de uma chave colonial, mas sim como verdadeiros sistemas jurídicos; em suma, como "direito próprio".**

Não há previsão equivalente para as comunidades quilombolas. **A Constituição de 1988 refere-se a quilombos em apenas dois dispositivos.** O primeiro, situado no capítulo da educação, da cultura e do desporto, determina que "ficam tombados todos os documentos e os sítios detentores de reminiscências históricas dos antigos quilombos" (art. 216, §5º). O segundo, inserido no Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, afirma que "aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhe os títulos respectivos" (art. 68). **A previsão constitucional, portanto, à primeira vista, gira em torno de: a) direitos culturais; b) proteção territorial, assegurando-se a propriedade definitiva.**

Alguns países da América têm previsões constitucionais ou legais envolvendo os descendentes de escravos. A Constituição da **Nicarágua** (1987) garantiu às "comunidades da costa atlântica" o direito a "preservar e desenvolver sua identidade cultural na unidade nacional, se dotar de formas próprias de organização

---

[26] Sentencia nº 0008-09-SAN-CC, Corte Constitucional para el período de transición , Jueza Constitucional Nina Pacari Vega, julgado 09-12-2009. Disponível em: <http://6ccr.pgr.mpf.mp.br/destaques-do-site/sentencia-n-08-2009-convencao-169-oit>. Acesso jul. 2013.

social e administrar seus assuntos locais conforme suas tradições", reconhecendo, ao mesmo tempo, "as formas comunais de propriedade das terras", bem como uso, gozo e desfrute das águas e bosques destas terras (art. 89).

O texto constitucional **colombiano** de 1991 reconheceu a diversidade "étnica e cultural da nação" (art. 7º), estabelecendo, ainda, prazo de cinco anos para edição de lei reconhecendo "às comunidades negras que tenham ocupado terras baldias nas zonas rurais ribeirinhas dos rios da Cuenca do Pacífico, de acordo com as suas práticas tradicionais de produção, o direito à propriedade coletiva sobre as áreas que a referida lei demarcar" (art. 55 transitório), procedimento regulamentado pelas Leis nº 70/93 e 397/1997.

A Constituição do **Equador**, de 1998, já assegurava aos "**povos** negros ou afroequatorianos" os mesmos direitos que aos indígenas de conservar "a propriedade imprescritível das terras comunitárias, que serão inalienáveis, não embargáveis e indivisíveis, ressalvada a faculdade do Estado para declarar sua utilidade pública", mantendo a posse das terras e obtendo sua "adjudicação gratuita, conforme a lei" (arts. 84, itens 2 e 3 c/ art. 85). Trata-se da primeira constituição da América e do mundo que utiliza a denominação "povos" para negros.

Em maio de 2006, afinal, foi promulgada a Lei dos Direitos Coletivos dos Povos Negros ou Afro-equatorianos, que assegurou, dentre outros, o respeito a distintas expressões culturais e artísticas dos povos negros (art. 3º), o reconhecimento de direitos econômicos, sociais, culturais e políticos (art. 9º) e o respeito de "formas próprias de organização e integração social afroequatorianas, tais como os palenques, comunas, comunidades urbanas e rurais, organizações de base e demais formas associativas que se determinem" (art. 24).

O atual texto constitucional, aprovado por referendo em 2008, reconhece aos indígenas, ao povo montubio, às comunas e ao povo afroequatoriano, dentre outros direitos coletivos (art. 57): a) não serem objeto de racismo ou forma de discriminação étnica ou cultural; b) conservação da propriedade imprescritível das terras comunitárias, que serão "inalienáveis, inembargáveis e indivisíveis", além de isentas de taxas e impostos; c) manutenção da posse de suas "terras e territórios ancestrais" e obter sua adjudicação gratuita; d) participação no uso, usufruto, administração e conservação dos recursos renováveis que se achem em suas terras; e) consulta prévia, livre e informada, de caráter obrigatório, dentro de prazo razoável, sobre planos e programas de prospecção, exploração e comercialização de recursos não renováveis localizados em suas terras; f) não serem traslados de suas terras ancestrais; g) participação na "definição das políticas públicas a elas concernentes, bem como no desenho e decisão das prioridades nos planos e projetos do Estado"; h) consulta "antes da adoção de medida legislativa que possa afetar qualquer de seus direitos coletivos".

Além disto, são reconhecidos: a)especificamente ao "povo afroequatoria-

no" os "direitos coletivos estabelecidos na Constituição, lei e pactos, convênios, declarações e demais instrumentos internacionais de direitos humanos" (art. 58); b) a todas as comunidades referidas no art. 57 a possibilidade de "constituir circunscrições territoriais para a preservação de sua cultura"; c) as comunas "que tem propriedade coletiva da terra como forma ancestral de organização territorial" (art. 60).

De acordo com o art. 32 da Constituição **boliviana**, também aprovada em referendo em 2009, o povo afro-boliviano goza, "em tudo o que corresponda, dos direitos econômicos, sociais, políticos e culturais reconhecidos" para as "nações e povos indígena originário campesinos". A estes, o novo texto dedica os artigos 30 e 31 (o item II do art. 30 enumera 18 direitos específicos).

Chama a atenção, pois, tanto na legislação, quanto no âmbito da Antropologia Jurídica, a ausência de previsão legislativa expressa- ou o reconhecimento doutrinário equivalente- bem como a pouca atenção dada no âmbito da pesquisa, no que diz respeito ao pluralismo jurídico envolvendo as comunidades descendentes de escravos: a ênfase, quando não é colocada na territorialidade- como espaço de reprodução social- é ressaltada no campo dos direitos culturais.

Mesmo no âmbito do direito da antidiscriminação e, portanto, da apreciação do princípio da igualdade, a questão tampouco resta apreciada nestes termos. A jurisprudência colombiana, em decorrência de um amplo reconhecimento da diversidade cultural, a partir da leitura da Constituição de 1991, vem desenvolvendo o conceito de "**igualdade extensiva**". Segundo a Corte Constitucional da Colômbia[27], o princípio da igualdade, na forma do art. 13, implica quatro mandatos:

> (i) um mandato de trato idêntico a destinatários que se encontrem em circunstâncias idênticas, (ii) um mandato de trato inteiramente diferenciado a destinatários cujas situações não compartem nenhum elemento em comum, (iii) um mandato de trato paritário a destinatários cujas situações apresentem similitudes e diferenças, (iv) um mandato de trato diferenciado a destinatários que se encontrem também em uma posição em parte similar e em parte diversa, mas em cujo caso as diferenças sejam mais relevantes que as similitudes.

Desta forma, tem-se entendido que a "omissão legislativa relativa de caráter discriminatório", produzida pela não inclusão de todos supostamente iguais aos regulados pela lei, significa, no geral, que tais disposições não são inconstitucionais pelo que, em si, dispõem, mas sim "por não fazer extensivas essas disposições a outros supostos de fato iguais aos regulados", fazendo com que a Corte profira uma sentença integradora, "que faz extensivos os efeitos da regulação legal

[27] Sentencia C-624, de 2008, M.P. Humberto Antonio Sierra Porto.

aos fatos não contemplados pela lei". [28]

Mesmo admitindo-se a extensão, pelo princípio da igualdade, dos mesmos direitos conferidos às comunidades indígenas, **não se menciona, de forma expressa, o reconhecimento da pluralidade de cosmovisões jurídicas, de estruturas de resolução de conflitos, enfim, de "jurisdição quilombola".**

Esta questão, tanto no âmbito do direito internacional de direitos humanos, quanto no da antropologia jurídica, é mais interessante ainda, quando se verifica o "esquecimento" de que a Corte Interamericana apreciou, de forma expressa, o sistema de posse de terra dos membros do povo Saramaka, do Suriname, caso que é tido como exemplar para salientar o direito das populações quilombolas ou palenqueras no restante do continente.

Naquela ocasião, a Corte salientou, a partir da prova e das declarações apresentadas, que:

> se extrae que los lös, o clanes, son las entidades propietarias primarias de las tierras dentro de la sociedad Saramaka. Cada lö es autónomo y es quien asigna los derechos de la tierra y los recursos entre los bëë (grupos familiares extendidos) y sus miembros individuales de conformidad con la ley consuetudinaria Saramaka. Conforme a dicha ley consuetudinaria, los Capitanes o miembros de un lö no pueden afectar o enajenar de modo alguno la propiedad comunal de su lö y un lö no puede afectar o enajenar las tierras del conjunto colectivo del territorio Saramaka. Sobre este último punto, el Capitán Jefe y Fiscali Eddie Fonkie explicó que "[s]i un lö trata de vender su tierra, los otros lös tienen el derecho de objetar y detener dicha transacción porque, de lo contrario, se afectarían los derechos y la vida de todo el pueblo Saramaka. Los lö son muy autónomos y [...] no interfieren en los asuntos de los demás a menos que se vean afectados los intereses de todo el pueblo Saramaka". Esto es porque el territorio "pertenece a los Saramakas, en última instancia. [Es decir] le pertenece a los Saramaka como pueblo. [29]

---

[28] Sentencia C-864⁄2008, M.P. Marco Gerardo Monroy Cabra. Recentemente, a Corte Constitucional colombiana (Sentencia C-359/13, M. P. Iván Palacio Palacio. 20 de junho de 2013), apreciando a Lei nº 1.537/2012, que estabelece normas para promover desenvolvimento urbano e o acesso à habitação digna, decidiu que: a) o legislador tinha o dever constitucional de incluir tanto o povo Rrom ou gitano como a comunidade de raizales do arquipélago de San Andrés, "dentro dos critérios de priorização e focalização das famílias potencialmente elegíveis e merecedoras de subsídio de habitação em espécie", incorrendo em violação ao direito à igualdade de trato entre todas as culturas do país; b) a qualidade de minoria étnica constitui um critério de "maior priorização e focalização" para fazer-se beneficiário de habitação; c) rechaçou critérios de hierarquia entre grupos étnicos, garantindo a "simetria entre os direitos dos povos Rrom ou gitanos, as comunidades raizales do arquipélago de San Andrés e os reconhecidos aos demais grupos étnicos e culturais do país"; d) a não previsão específica para os grupos que ajuizaram a ação representa "omissão legislativa relativa por existência de tratamento discriminatório ao interior de grupos étnicos e culturais da Nação", por somente terem em conta as comunidades indígenas e afrodescendentes.

[29] Caso Saramaka vs. Surinam, sentencia de 28 de noviembre de 2007, §100. Disponível em: <http://www.corteidh.or.cr/docs/casos/articulos/seriec_172_esp.pdf>. Acesso jul. 2013.

É pacífico na literatura antropológica que o estudo do pluralismo jurídico **amplia o marco de investigação de cinco formas** (MERRY, 2007, p. 126-129): a) afasta-se da ideologia do centralismo jurídico e que toda ordenação jurídica se baseia no direito estatal, mostrando formas antagonistas, conflitivas e contraditórias que estão fora e além do direito estatal; b) exige passar de uma concepção essencialista para uma histórica do direito; c) examina a "natureza cultural ou ideológica do direito e dos sistemas de ordenação normativa", de tal forma que o direito passa a ser visto como "um sistema de pensamento através do qual certas formas de relação chegam a ver-se como naturais de fato"; d) determina a mudança de ênfase para situação em que não existem conflitos, que são a regra, e não a exceção; e) contribui a expandir a análise para as relações dialéticas entre ordens normativas, permitindo verificar limites de dominação e possibilidades de resistência. [30]

Como já observava Roberto Lyra Filho (1982, p. 34), "o Direito, que passa da ilegalidade para legalidade, já é um *fenômeno jurídico*, *antes* que o Estado o *reconheça*; e *permanece jurídico*, mesmo que o Estado retarde ou negue tal reconhecimento".

A invisibilidade, portanto, das formas jurídicas- que envolvem a disciplina do "uso comum" das terras, as questões de parentesco, a resolução de conflitos, o âmbito de interlegalidade com o espaço estatal tradicional – é flagrante e constitui, desta forma, uma manifestação de um **racismo epistêmico**, a entender, por via transversa, a não equiparação com os povos indígenas e tampouco o reconhecimento de uma juridicidade própria. Aliás, é significativo o receio da utilização- que no âmbito da discussão indígena é mais preeminente – da expressão "povos" ou "populações" quilombolas.

Desta forma, o grande número de povos encontrados na América- astecas, maias, aimarás, incas, etc. – ou trazidos forçosamente – zulus, ashantis, iorubás, congos, etc. – **acaba sendo reduzido a duas identidades**, respectivamente: **índios** e **negros**.

O que tinha implicações importantes, portanto: a) estes povos foram despojados de suas singularidades e id/entidades históricas; b) suas novas identidades são raciais, coloniais e negativas e significam o "despojo de seu lugar na história da produção cultural da humanidade"; c) uma recolocação em novo tempo histórico, em que a América era colocada primeiro, e a Europa depois (desta forma, o não europeu era passado e inferior, e consequentemente, primi-

[30] Para Boaventura Santos (2007a, p. 116), as transformações políticas e institucionais em curso na América Latina apontam para um "novíssimo pluralismo jurídico", dinamizado por um "constitucionalismo transformador", que expande o campo do político para além do espectro liberal, "através de uma nova institucionalidade (plurinacionalidade), uma nova territorialidade (autonomias assimétricas), uma nova legalidade (pluralismo jurídico), um novo regime político (democracia intercultural) e novas subjetividades individuais e coletivas (indivíduos, comunidades, nações, povos, nacionalidades)".

tivo) (QUIJANO, 2005b, p. 221). O padrão de poder significou também um padrão cognitivo.

Em parte, como reconhece Quijano, porque, em relação aos "negros", houve uma "etnicização relativamente mais homogênea" e um "desenraizamento cultural tão prolongado", associado a uma "continuada e longa pressão homogeneizante por parte dos dominadores." (QUIJANO, 2013b, p. 13).

E, talvez, em termos individuais e de grupos específicos, "a experiência do desarraigamento, da racialização e da escravidão pode ser, quiçá, inclusive mais perversa e atroz que para os sobreviventes das 'comunidades indígenas'." (QUIJANO, 2013ª, p. 8).

2 A heterogeneidade histórico-estrutural e o "colonialismo interno".

A invisibilidade do pluralismo jurídico é a outra face de um profundo processo de "colonialismo interno."

O conceito de quilombo tem, originalmente, profundas raízes coloniais, de caráter penal e discriminatório. O regramento do Conselho Ultramarino de 1740 conceituava o quilombo como a "habitação de negros fugidos que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele", o que fora reafirmado na Provisão de 6 de março de 1741 e em algumas legislações municipais, como a lei provincial nº 157, de 09-08-1848, da cidade de São Leopoldo (que fixava número de dois) (RIOS, 2008, p. 190-192). Cinco elementos, portanto, eram fundamentais (WAGNER, 1999, p. 12):

a) a fuga ou situação vinculada a escravos fugidos;

b) uma quantidade mínima de "fugidos", variando, de período a período;

c) "localização sempre marcada pelo isolamento geográfico, em lugares de difícil acesso e mais perto de um mundo natural e selvagem do que da chamada 'civilização'", o que marcou profundamente o "senso comum" que trata "os quilombos fora do mundo da produção e do trabalho, fora do mercado";

d) o "rancho", ou seja, se há moradia habitual, consolidada ou não, "enfatizando as benfeitorias porventura existentes";

e) o fato de que "nem se achem pilões", no sentido de que pilão, "enquanto instrumento que transforma o arroz colhido, representa o símbolo do autoconsumo e da capacidade de reprodução".

Estes elementos funcionaram como definidores de quilombo e daí a necessidade- segundo Alfredo Wagner de Almeida (1999) – de "uma leitura crítica da representação jurídica que sempre se revelou inclinada a interpretá-lo como algo

que estava fora, isolado, para além da civilização, confinado numa suposta autossuficiência e negando a disciplina do trabalho" (WAGNER, 2009, p. 12). Antes, pelo contrário, foram as transações comerciais da "produção agrícola e extrativa dos quilombos que ajudaram a consolidar suas fronteiras físicas, tornando-as mais viáveis porquanto acatadas pelos seguimentos sociais com que passavam a interagir". Este conceito que se quer "frigorificado" (expressão de Alfredo Wagner) é que necessita ser reavaliado.

Perdigão Malheiros (2008, p. 28-29), já em 1867, destacava:

> Entre nós foi freqüente desde tempos antigos, e ainda hoje se reproduz, o fato de abandonarem os escravos a casa dos senhores e internarem-se pelas matas ou sertões, eximindo-se assim *de fato* ao cativeiro, embora sujeitos à vida precária e cheia de privações, contrariedades e perigos que aí pudessem ou possam levar. Essas reuniões foram denominadas *quilombos* ou *mocambos*; e os escravos assim fugidos (fossem em grande ou pequeno número) *quilombolas* ou *calhambolas*. No Brasil tem sido fácil aos escravos em razão de sua extensão territorial e densas matas, conquanto **procurem eles sempre a proximidade dos povoados para poderem prover às suas necessidades, ainda por via do latrocínio.**

Nestes termos, a existência de famílias de escravos nas mesmas comunidades reforça um certo processo produtivo singular, que vai redundar, mais adiante, no "acamponesamento", a partir do processo "de desagregação das fazendas de algodão e cana-de-açúcar e com a diminuição do poder de coerção dos grandes proprietários territoriais" (WAGNER, 1999, p. 13)

Assim, a ideia de uma comunidade sem qualquer relação com a "sociedade englobante" é absolutamente destoante da realidade brasileira e, mesmo da realidade latino-americana.

Os quilombos, ao contrário do que tinha sido enfatizado pela historiografia, "**foram forjados dentro da escravidão**", de tal forma que também "os mundos dos aquilombolados acabaram por afetar os mundos dos assenzalados" e, desta forma, estabelecidas "políticas de alianças entre os fugitivos e outros setores da sociedade", como forma de "manter a todo o custo sua autonomia" e, ao mesmo tempo, agenciar resistências. (GOMES, 2006, p. 10-23)

E daí a relevância da observação de Quijano no sentido de que o capitalismo não tinha como se tornar hegemônico sem a existência de um trabalho não capitalista, baseado na escravidão, na reciprocidade, na pequena produção industrial. **O sistema de escravidão e também de aquilombamento é coetâneo da realidade do sistema capitalista que está se desenvolvendo.**

Daí a importância do conceito de "colonialismo interno", que, desenvolvido quase que simultaneamente por Pablo González Casanova e Rodolfo Stave-

nhagen, não tem sido muito utilizado no meio jurídico.

Para o primeiro autor, analisando os povos indígenas, a ideologia liberal, que considera todos iguais perante a lei, foi um avanço em relação às ideias racistas prevalecentes na Colônia, e o mesmo pode se dizer dos estudos antropológicos. Mas salienta que isso não explica a questão em termos essenciais, e – no que pode ser aplicado, sem dúvida, a quilombolas, ciganos e populações tradicionais-afirma categoricamente[31]:

> O problema indígena é essencialmente um problema de colonialismo interno. As comunidades indígenas são nossas colônias internas. A comunidade indígena é uma colônia no interior dos limites nacionais. A comunidade indígena tem as características da sociedade colonizada.
> Mas este fato não apareceu com suficiente profundidade ante a consciência nacional. (…) *Acostumados a pensar em colonialismo como um fenômeno internacional, não temos pensado em nosso próprio colonialismo*." (GONZÁLEZ CASANOVA, 1967, p. 91-92).

Daí porque Rodolfo Stavenhagen, na mesma época, rejeitasse como uma das "sete teses equivocadas sobre América Latina" a de que seriam "sociedades duais": a) uma "arcaica", com relações de tipo essencialmente familiar e pessoal, com estratificação rígida e por normas que valorizam o "status quo"; b) outra, "moderna", com fins racionais e utilitários, com estratificação pouco rígida, orientada para o progresso, inovações e racionalidade econômica.

Para ele, o tipo de relações que "**se estabeleceu entre metrópole colonial e suas colônias se repetiu dentro dos próprios países coloniais**", sendo importante as "relações que existem entre este 'dois mundos", de tal forma que as denominadas "regiões subdesenvolvidas" faziam as vezes de "colônias internas".

Melhor seria tratar a questão, pois, como de "**colonialismo interno**" e, portanto: a) os dois polos são o "resultado de *um único processo* histórico"; b) as relações mútuas que conservam entre si as regiões e os grupos "representam o funcionamento de *uma só sociedade* global, da qual ambos são partes integrantes". (STAVENHAGEN, 2010, p. 146-148 e 151-152).[32]

Ligia Osorio intuíra, em parte, tal questão, ao salientar que "a existência do latifúndio e a da grande exploração agrícola não constituíram sobrevivências do passado, mas foram continuamente recriados" durante os séculos XIX e XX. (SILVA, 2008, p. 356-360).

---

[31] Para uma parcial revisão conceitual: GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno. IN: **Exploração, colonialismo e a luta pela democracia na América Latina.** Petrópolis, Buenos Aires, Rio de Janeiro: Vozes/CLACSO/LPP, 2002, p. 82-109; GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **O colonialismo global e a democracia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995, p. 52.

[32] A questão já tinha sido desenvolvida também em: STAVENHAGEN, Rodolfo. **Clases, colonialismo y aculturación.** Guatemala: Ministerio de Educación, 1968, p. 49-64.

Nesta ótica, as "comunidades tradicionais"- das quais os quilombolas são exemplo- **não são representantes de um passado, nem "vestígio", nem meros "remanescentes": são parte da estrutura agrária do presente e tão modernas e contemporâneas quanto os agricultores que utilizam transgênicos ou os pesquisadores de células-tronco.**

Ou dito nos termos da análise de Aníbal Quijano, que vai romper esta "perspectiva eurocêntrica sobre o Estado-Nação", a modernidade não está dissociada da colonialidade, pois esta "é um dos elementos constitutivos e específicos do padrão mundial do poder capitalista", sustentada "na classificação racial/étnica da população do mundo como pedra angular do referido padrão de poder". (QUIJANO, 2010, p. 84-85).

A colonialidade do poder, portanto, é "o eixo que as articula numa estrutura comum do poder". Não é à toa, pois, que os setores "modernos" da agricultura podem conviver com a manutenção de distintas formas de trabalho escravo ou forçado e que haja tanta "dificuldade" para entender, nessa hipótese, de violação à função social da propriedade.

Ou que tenha havido tanta resistência para equiparação, por meio de emenda constitucional, de direitos trabalhistas ao "trabalho doméstico", onde se cruzam as discriminações de gênero, raça e classe, um resquício escravocrata, preservado na própria arquitetura do quarto de empregada, com pouco espaço e ventilação, reproduzindo o espaço da senzala (BERNARDINO-COSTA, 2007). Este entrelaçamento de manutenção da colonialidade foi destacado no estudo sobre atividades desenvolvidas pelos moradores negros de Porto Alegre no início do século XX: eram não somente aquelas socialmente desqualificadas e financeiramente mal remuneradas, mas "**basicamente as mesmas ocupações que tinham os negros libertos e os escravos na cidade antes da abolição**. (KERSTING, 1998, p. 84-90, 103-112 e 136).

3 A "democracia racial" e a invisibilidade da racialização na legislação.

Ira Katznelson (2005a) observou, com relação aos Estados Unidos da época do New Deal, a existência de uma "verdadeira ação afirmativa branca": ao propor-se a "GI Bill of Rights" para superar a crise de 1929, para os veteranos de guerra até 1955, os planos sociais excluíram os trabalhadores agrícolas e domésticos, as ocupações mais comuns dos negros na época, impulsionando, desta forma, a criação de uma classe média branca. [33]

[33] Ver também: KATZNELSON, Ira. New Deal, Raw Deal. How Aid Became Affirmative Action for Whites. **Washington Post**, September, 27, 2005, page A23; HORWITT, Sanford D. The raw deal coiled in the New

Isso implica o repensar das legislações pretensamente neutras, a partir da ótica do princípio da igualdade[34], e, pois, a discussão da imensa concentração fundiária do país, cujo caráter étnico de discriminação ficara oculto, porque a abolição deu por encerrado o "problema do negro", excluindo-se dos textos legais e constitucionais qualquer referência a "quilombos", que só reaparecem cem anos depois, na Constituição de 1988. [35]

É que, findo o sistema de doações de terras por "sesmarias" em 1822 (em que primeiro se recebia o título, para depois trabalhar a terra), estas não eram mais concedidas e tampouco existia uma lei disciplinando a questão (SODERO, 1990, p. 42-43, 45-48).

Até então, o direito à terra estava ligado ao seu uso, à sua transformação e, portanto, "o valor da terra estava diretamente ligado ao valor do trabalho" e a "propriedade tinha pronta vinculação com o seu exercício efetivo, já que se não houvesse efetiva ocupação, poderia a gleba novamente ser dada em sesmaria" (MARÉS, 2003, p. 29-30)[36] Se em Portugal, eram usadas para terras que já haviam sido lavradas e estavam abandonadas, no Brasil seu sentido era de "ocupação, desbravamento, conquista, desrespeitando qualquer tipo de uso indígena, ou ocupação pré-existente" (MARÉS, 2003, p. 57), tendo em vista a disputa entre Portugal e Espanha por esses territórios.

Isso acarretou duas situações: a) total desconsideração pelas populações indígenas, fazendo-as invisíveis; b) proibição aos trabalhadores de adquirir propriedade de terra pelo seu trabalho, exceto se por favor prestado à Coroa. Daí porque a utilização do instituto da sesmaria acaba sendo a "proteção do capital mercantil europeu contra o trabalhador livre" e só pode prosperar com a força de trabalho escravo. Se na Europa é "aliado ao trabalhador livre, no Brasil é seu algoz" (MARÉS, 2003, p. 58)[37].

Será a Lei nº 601, de 1850, que irá disciplinar o novo regime jurídico de terras, contudo, não reconhecendo a ocupação indígena[38] nem permitindo que

---

Deal. **San Francisco Chronicle**, August 28, 2005, page C1.

[34] Para uma análise do direito da discriminação, direta e indireta, tanto na aplicação do direito quanto na concepção: RAUPP RIOS, ROGER. **Direito da antidiscriminação**: discriminação direta, indireta e ações afirmativas. Porto Alegre: do Advogado, 2008.

[35] Como salienta Richard Miskolci (2012, p. 36), o imaginário social do Império idealizou o indígena como símbolo da brasilidade, "ignorando os massacres coloniais dos nativos, ao mesmo tempo que desviava os olhos de nossa pálida elite da população formada por negros e mestiços que viviam a cruel realidade escravagista".

[36] A Constituição de 1824, inclusive, reconhecia- mas não conceituava- a propriedade como direito absoluto, "em toda a sua plenitude", ressalvando apenas a exceção da desapropriação ("quando exigir o uso ou emprego da propriedade do cidadão") (MARÉS, 2003, p. 33-48).

[37] "O sistema sesmarial que nasce no mesmo berço do trabalho livre em Portugal, vem ser o irmão mais próximo do escravismo brasileiro". (MARÉS, 2003, p. 58).

[38] Em relação às terras indígenas, a intenção, de fato, não era seu reconhecimento, mas sim "atribuir aos Estados a obrigação de reservar, não concedendo ou vendendo, terras que estivessem ou pudessem ser ocupadas por povos indígenas", ou seja, "evidente o caráter provisório das reservas, enquanto os índios não se integrassem como trabalhadores livres na sociedade". (MARÉS, 2003, p. 69)

camponeses adquirissem terras necessárias para sua sobrevivência. Somente era possível a aquisição de terras por meio da compra, evitando que estas fossem adquiridas por índios ou pelos negros que estavam sendo libertos (ATAÍDE JÚNIOR, 2006, p. 174-177), o que ocasionou um sistema informal de registros, simultâneo à grilagem e à concentração de terras em mãos de poucos proprietários.

Evidentes, então, alguns paradoxos da Lei de Terras: a) erige-se um aparato regulatório para "proteger a propriedade privada da terra contra as ocupações, quando até essa data (a partir de 1822) a posse era norma para consegui-la"[39]; b) um constrangimento para o reconhecimento de posses, ao mesmo tempo que inúmeros imóveis foram recadastrados com registros em cartórios, devolvidos, novamente reconhecidos e titulados, comportando em seus domínios inúmeras situações de posse; c) a criação, para fins de demarcação de "terras devolutas", de arquivos, registros e organismos ineficientes sucessivamente substituídos, de tal forma poder-se afirmar que "até praticamente nossos dias, as terras devolutas têm sido privatizadas, tirando proveito de uma situação de fragilidade na demarcação da propriedade de terra no Brasil durante mais de quatro séculos"; d) os governos provinciais vão declarando extintos os antigos aldeamentos indígenas e incorporando tais terras para os municípios em formação.

Durante o período colonial, por um lado, as famílias socializaram os filhos nas formas culturais associadas a suas identidades étnicas, fundamentalmente enviando para estudos na Europa – no caso brasileiro, em Coimbra – e, na volta, ocupando cargos para administrar e interpretar a legislação de terra, como bem salientado por James Holston (1993).

Por outro, a insurreição política também assumiu uma coloração étnica "nas múltiplas revoltas de escravos africanos e de indígenas americanos", de que são exemplos Cabanagem, Revolta dos Malês (esta, com negros islamizados), Sabinada, Guerra dos Manaus e Revolta dos Alfaiates. E mesmo esta etnicidade fica evidente nos movimentos de independência, na "medida em que vários deles se fizeram cada mais movimentos de colonos brancos". (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 585).

Não é por acaso, assim, que a Lei de Terras seja contemporânea da proibição do tráfico negreiro no país (Lei Eusébio de Queirós, de 1850) e, portanto, não pode ser analisada separadamente do imaginário racial da época, em que proprietários temiam revoltas escravas similares à Revolução Haitiana de 1804[40], ao mesmo tempo em que os abolicionistas apelavam para uma solução que evitasse

---

[39] MARICATO, Ermínia. As idéias fora do lugar e o lugar fora das idéias. IN: ARANTES, Otília, VAINER, Carlos & MARICATO, Ermínia. **A cidade do pensamento único: desmanchando consensos.** Petrópolis: Vozes, 2000, p. 145-150.

[40] Para uma análise interessante da especificidade da revolução haitiana, vide: GRÜNER, Eduardo. La revolución haitiana (1791-1804) y la contra-Modernidad. IN: ANSALDI, Waldo, FUNES, Patricia y VILLACENCIO, Susana. **Bicentenario. Otros relatos.** Buenos Aires: Del Puerto, 2010, p. 11-42.

uma guerra civil à imagem daquela ocorrida nos Estados Unidos (1861-1865).

Como observa Marés (2003, p. 54), a construção da propriedade privada, no Brasil, se assentou no desprezo pela ocupação indígena. Cada índio passou a ter o "duvidoso direito de se tornar cidadão da nova sociedade", cumpridas duas condições: a) deixava de ser índio para ser "membro de uma sociedade diferenciada"; b) para se tornar cidadão "deveria ter alguns atributos, quando menos conhecer a língua oficial, necessariamente diferente da sua". Atributos que lhe permitiam a aptidão para se tornar "trabalhador livre, capaz de disputar um emprego assalariado, sem a proteção de sua comunidade".

A desconsideração com a propriedade indígena convive, assim, com a utilização de mão de obra negra, pelo trabalho escravo. **A racialização da discussão está, pois, permanentemente presente.**

Como bem destaca Richard Miskolci, para o caso brasileiro, "a passagem de uma sociedade monárquica e escravista para uma republicana e de trabalho livre" é um "acontecimento histórico marcado por medos de revoltas ou vinganças negras, assim como por fantasias elitistas de embranquecimento populacional." (MISKOLCI, 2012, p. 29).

Este ideal de "nação branca e civilizada", como projeto político coletivo, está relacionado com o "controle e disciplinamento da vida individual e íntima", porque temia-se "a reprodução ou a preponderância das raças consideradas inferiores e inaptas ao progresso", daí a necessidade de inculcar "no indivíduo a responsabilidade pelo autocontrole e domínio sobre os instintos, vistos como a ameaça sempre à espreita à moralidade da qual dependia a formação de casais saudáveis que gerariam os filhos da nação". (MISKOLCI, 2012, p. 42-43).

Neste sentido, deve ser reconhecido que, no Brasil, "a injustiça social tem um forte componente de injustiça histórica e, em última instância, de racismo antiíndio e antinegro" e que ao "contrário do que se pode pensar, a justiça histórica tem menos a ver com o passado que com o futuro", porque "estão em causa novas concepções de país, soberania e desenvolvimento". (SANTOS, 2008, p. 3).

Não é demais lembrar que, no período imperial, o escravo **era uma coisa que poderia se tornar uma pessoa, se obtivesse a liberdade, e uma pessoa que podia voltar a ser coisa**, "caso não cumprisse com as obrigações de todo o liberto, como o reconhecimento da devida gratidão ao seu senhor, e fosse reescravizado" (GRINBERG, 2002, p. 55) [41]. Conforme Keila Grinberg (2002), enquanto existiram pessoas livres que foram escravas e pessoas escravizadas que trabalhavam em troca de uma remuneração, "ninguém conseguiu escrever um Código Civil", sendo certo, ainda, que Clóvis Beviláqua, diante do texto do Código de 1916,

[41] Observe-se que a reescravização poderia ocorrer tanto por revogação da alforria quanto por escravização ilegal de descendentes de indígenas, libertas ou africanos chegados depois de 1831 (que proibia o tráfico atlântico), o que foi objeto de análise por: GRINBERG (2006, p. 101-128).

salientava que a "escravidão e outras leis que instituições que anulam a liberdade civil são repelidas", a indicar, pois, que a "**memória de seu passado- e das relações jurídicas que engendrou, por extensão- ainda estava bem viva**". (GRINBERG, 2002, p. 69).

Marcos Bagno (2013a) salienta, que logo após a independência, houve um intenso debate sobre o estabelecimento de uma norma-padrão para o português brasileiro: de um lado, defensores da "língua brasileira" sustentavam "a autonomia do nosso português com relação ao falado na Europa e lutavam pelo reconhecimento das características idiomáticas da nossa fala urbana como legítimas, inclusive para o uso na literatura"; de outro, os que defendiam a "observância rígida das normas gramaticais do português lusitano".

A aparente diversidade de opiniões, contudo, ocultava um consenso: lutar contra o "português brasileiro falado pela imensa maioria da população, composta de negros e mestiços, e que trazia (e traz) as marcas dos processos de contato lingüístico entre o português e as diferentes línguas africanas aqui chegadas junto com os escravos". O objetivo "não era só lingüístico: era também distanciar o máximo possível a elite branca do "populacho" mestiço" e, portanto, contra o que Araripe Jr, em 1888, denominou "o falar atravessado dos africanos". Assim, segundo o linguista, "vivemos uma esquizofrenia lingüística: falamos o português brasileiro, resultante de 500 anos de contato lingüístico com idiomas africanos e indígenas", mas utilizamos, como normas de regulação dessa língua, "um conjunto de prescrições absurdas, arcaicas, já obsoletas em meados do século XIX, que contradizem frontalmente o nosso saber lingüístico intuitivo." Um verdadeiro "racismo linguístico" [42]. Nesse sentido, Lélia Gonzalez (1982) destacava que até "o português que nós falamos é diferente do português de Portugal": o nosso é um "pretuguês". (RATTS, 2010, p. 72-73).

Antônio Risério (2012) relembra que a Constituição imperial, ao dispor no art. 5º, a "Religião Católica Apostólica Romana" como religião oficial, estabeleceu que "todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso determinadas, sem forma alguma exterior de Templo".

Ou seja, simultaneamente, uma permissão e uma proibição: a) permissão da existência de outras religiões; b) proibição, incidente sobre "a expressão física dessas religiões, em termos de seus locais de encontro e rito" ("a mesquita ou a sinagoga poderiam existir, mas não se exteriorizar materialmente como uma construção religiosa específica.")[43] Desta forma, impedidos de assumir uma "forma exterior", os templos negros "existiriam então apenas para dentro de suas fachadas", se materializando, em geral, em "casas comuns": o mistério e a africanidade

[42] Vide, neste sentido: BAGNO, Marcos. O racismo linguístico do Brasil. 2013a.
[43] RISÉRIO, Antônio. **A cidade no Brasil.** São Paulo: Editora 34, 2012, p. 160.

ficavam, assim, "guardados em cômodos internos", em "espaços que não se desvelavam fisicamente em sua própria e real natureza." (RISÉRIO, 2012, p. 161)[44]

Os processos de estigmatização continuaram presentes após a abolição, de que é evidência a previsão, constante no Decreto nº 847/1890 (Código Penal da República), depois alterado pelo Decreto nº 145/1893, de aplicação de pena corporal à exibição de "exercício de agilidade e destreza corporal conhecidos pela denominação capoeiragem", mesmo que a prática não resultasse em ofensa a quem quer que fosse. Mais adiante, qualquer atitude que causasse distúrbios na rua poderia ser enquadrada como "capoeiragem". [45]

Este Código Penal da República, além de punir a mendicância, vadiagem e o curandeirismo[46], reduziu a maioridade penal para nove anos, que ensejou comentários elogiosos de Nina Rodrigues : a) porque o limite anterior, de catorze anos, era pequeno, uma vez que "as raças inferiores chegam à puberdade mais cedo do que as superiores" e, assim, "o menino negro é precoce"; b) porque a "indolência da população mestiça" era uma "manifestação da livre vontade de não querer trabalhar" (esquecendo, é claro, quatro séculos de trabalho escravo...). (SILVA JÚNIOR, 2000, p. 363-366).

Os terreiros de candomblé necessitavam, para seu funcionamento, de autorização da polícia, e, em alguns Estados, exigia-se, ainda na década de 1960, dentre outras condições, prova de idoneidade moral e de sanidade mental, comprovada por laudo psiquiátrico, dos responsáveis pelos cultos (por ex., Lei nº 3.443/66, da Paraíba). Da mesma forma, o art. 2º do Decreto nº 7.967/45, dispondo sobre o ingresso de imigrantes, tinha em vista a "necessidade de preservar e desenvolver, na composição étnica da sociedade, as características mais convenientes de sua ascendência **europeia**".

Segundo Lilian Gomes, no período pós-abolição, a racialização do debate é permanente: a) no final do século XIX, como "racialização para assimilação", com aprovação de formas de exclusão legislativa e política integracionista, no encaminhamento de que a solução era o branqueamento da população; b) a partir da década de 1920 e 1930, um movimento de "racialização para a inclusão cultural",

---

[44] Destaque-se, contudo, que, ao contrário de uma visão corrente, bantos não cultuavam orixás, que são criação iorubá, e esses só começam a chegar no Brasil no final do século XVIII, que se concentravam nas zonas litorâneas do país (op. cit., p. 165). Como salienta o linguista Marcos Bagno, as línguas que mais contribuíram para formação do português brasileiro são da família banto (quicongo, quimbundo, umbundo), de onde vêm, dentre outras palavras, camundongo, cachaça, maconha, samba, sacana, bagunça, macaco, caxumba, quitanda, quiabo (BAGNO, 2013b).

[45] Vide, neste sentido: TONINI, Renato Neves. **A arte perniciosa**: a repressão penal aos capoeiras na República Velha. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008, especialmente p. 69-75.

[46] Pesquisando julgamentos de curandeirismo e charlatanismo, Schritzmeyr indica, no período de 1900 a 1990, uma nítida associação entre tais delitos e práticas religiosas de origem africana, tidas como bárbaras e primitivas. (SCHRITZMEYR, Ana Lúcia Pastore. Direito e Antropologia: uma história de encontros e desencontros- julgamentos de curandeirismo e charlatanismo-Brasil - 1900/1990. **Revista Brasileira de Ciências Criminais***,* São Paulo, nº 18, 1997, abr-jun, p. 135-145).

em que a mestiçagem deixa de “ser vergonha e passa a ser orgulho nacional”, tanto com os modernistas quanto com a obra de Gilberto Freyre, e, assim, a naturalização do espaço dos não brancos “à esfera privada, repleta de relações paternalistas e pessoais, impede a detecção do racismo como prática cotidiana, dificultando seu debate no espaço público”; c) nos anos 1970, o movimento negro alcança o “espaço público nacional e tematiza a necessidade de extensão dos direitos com cunho racial”, alguns consagrados na Constituição de 1988, outros problematizados com a temática quilombola, o ensino da África na escola e as ações afirmativas, um momento denominado por ela de “racialização pela igualdade étnico-racial.” (GOMES, 2013, p. 397-409).

A autora, em outro texto, salienta a produção da “não existência das comunidades negras no pós-abolição”, recorda um número significativo de estudos voltados para o período da escravidão e, somente a partir da década de 1980, “uma nova tendência que aponta para a preocupação em compreender o fenômeno” em sua “contemporaneidade”.

A consequência disso foi que “**a questão das comunidades negras não foi contemplada pela literatura que pensou a questão agrária do Brasil**, sobretudo a partir da década de 1950, quando a luta pela terra se tornou um tema mais recorrente no espaço público.” (GOMES, 2009, p. 174-176).

A questão, nesse ponto, se liga ao que se tem denominado “racismo ambiental”, ou seja, “qualquer política, prática ou diretiva que afete ou prejudique, de formas diferentes, voluntária ou involuntariamente, a pessoas, grupos ou comunidades por motivo de raça ou cor”. (BULLARD, 2013).

Vale dizer: as injustiças sociais e ambientais que recaem de forma **desproporcional** sobre **etnias vulnerabilizadas**, independentemente de sua intencionalidade. Nesta lógica, a “injustiça ambiental” é entendida como o “mecanismo pelo qual sociedades desiguais, do ponto de vista econômico e social, destinam a maior carga dos danos ambientais do desenvolvimento às populações de baixa renda, aos grupos raciais discriminados, aos povos étnicos tradicionais, aos bairros operários, às populações marginalizadas e vulneráveis” (MANIFESTO DE LANÇAMENTO..., 2013).

Singular lembrar que, nos Estados Unidos, o movimento por “justiça ambiental” teve origem entre os negros como desdobramento das lutas por direitos civis, depois da década de 1970, com o movimento contra aterros de resíduos tóxicos, que denunciou que três quartos dos aterros da região sudeste dos Estados Unidos estavam localizados em bairros habitados por negros (recorde-se, também, que, quando do furacão “Katrina”, a impossibilidade de evacuação da cidade atingiu, majoritariamente, a população negra).

Importa, aqui, salientar tal aspecto para os “remanescentes das comunidades de quilombos”. José Maurício Arrutti, neste sentido, salienta que “no

caso das comunidades quilombolas há, de fato, uma relação entre a população, o território e o meio ambiente que não é de natureza geral, mas específica", porque tais comunidades "não estão em um determinado território porque são pobres": a relação territorial é explicada em termos históricos e sociais, "dos quais não se pode abstrair o fato dessas populações descenderem de populações refugiadas ou marginalizadas social e economicamente pela escravidão, em territórios que, no período pós-abolição, não despertaram o interesse do capital". (ARRUTTI, 2006, p. 40).

E exemplifica, assim, com duas comunidades quilombolas diferentes: a de Marambaia/RJ, em que houve ocupação em função do tráfico negreiro e depois abandono do território aos moradores, descendentes de escravos, em função do declínio desta economia e, posteriormente, reocupação pela Marinha, hoje em disputa pelo mesmo território; e as comunidades de Sapê do Norte/ES, em que a presença negra e indígena sempre foi muito forte e, que viveu, a partir da década de 1950, a ocupação predatória por madeireiras e, a partir dos anos 1970, assistiu ao deslocamento da sede da multinacional de celulose, para os municípios vizinhos, com menos infraestrutura e sem imigração europeia, fugindo do aumento do preço das terras.

Segundo o autor:

> Em ambos os casos, estamos falando de territórios de refúgio, de uma forma ou de outra. De territórios marginais ao capital, cujos **recursos ambientais** foram mantidos relativamente **preservados em função de uma exploração econômica de base tradicional**, com baixo nível de mercantilização. Territórios que só estão em condições de servirem à cobiça do capital, hoje, porque estavam sob a posse de um tipo de população que não os explorou até o esgotamento. Além disso, se, por um lado, a **própria presença** daquelas populações naqueles territórios **resulta de uma política sistemática de escravização**, baseada em critérios raciais, de outro, **a ausência de políticas** de regularização territorial, de acesso a serviços públicos, à justiça, à educação e à informação, que estão na base de sua expropriação atual, **deve-se também ao fato deles se configurarem como territórios negros e, por isso, territórios simbólica e socialmente discriminados.** Por serem ocupados por população negra, esses territórios estiveram fora das políticas de regularização, de crédito, de desenvolvimento, de saneamento, que beneficiaram outras populações, e, portanto, outros territórios. (ARRUTTI, 2006, p. 41).

Pode-se afirmar, portanto, que os atuais **territórios verdes somente existem porque foram territórios negros**, ou seja, **foi a condição de "territórios negros" que lhes garantiu, até hoje, a manutenção da existência como "territórios verdes".**

Esta característica de “territórios simbólica e socialmente discriminados” foi particularmente obscurecida no imaginário do sul do país, a tal ponto que, apresentado o laudo antropológico do quilombo Família Silva/RS, a contestação-realizada por historiador- afirma a “inexistência de guetos negros em Porto Alegre e a suposta convivência harmônica entre brancos e negros.” (CARVALHO; WEIMER, 2005).

O levantamento histórico e antropológico, por seu turno, deu conta de características do agrupamento: desterritorialização dos antepassados (ex-escravos), um novo processo de apossamento de território rural, cultivo com utilização de mão-de-obra familiar para subsistência do grupo, formação de “parentescos por aliança” (em que os cônjuges são pessoas negras de mesma condição social), parâmetros de fixação de “quem é dentro e quem é de fora do grupo, quem tem direito a terra e quem não tem”, utilização de “ervas medicinais”.

Mas demonstrou, também, na segunda metade do século XIX, a associação entre os becos e ruas descritos como “zonas de ordem” e a formação de núcleos habitacionais de predominância negra, com medidas municipais para submeter os “cortiços da região central” a condições de “higiene e estética” por meio do progressivo aumento de impostos durante os anos 1890 para as áreas que recebiam maior infraestrutura urbana.

Ora, as classes populares – em especial, as populações negras- eram vistas como ignorantes, imorais e selvagens, no imaginário da época, e, portanto, “não seria exagerado afirmar que as teorias e práticas higienizadoras do espaço urbano-e mesmo rural- não tinham como principal objetivo a melhora da vida das classes populares, mas antes a constituição de um cordão sanitário” e como “expressão indireta da recusa política de estender direitos políticos à massa.” (MISKOLCI, 2012, p. 51).

Richard Miskolci (2012, p. 55-56) recorda, ainda, que a “progressiva condenação médica das amas de leite negras e o incentivo de uma educação formal entre seus pares submeteu os meninos das classes altas a uma educação moralizante, assentada em ‘valores modernos’, disciplinadores, que os separavam e distinguiam do resto da população, em especial dos negros”: ou seja, essa separação-distinção “resultava racializante para os dois e, na elite, resultou na criação de uma forma histórica e cultural peculiar de ‘branquitude.” [47]

Deve ser destacada, pela invisibilidade nos meios acadêmicos, a crítica feita pela mineira Lélia González, em similitude com algumas discussões da teoria da colonialidade do poder. Para ela, a questão racial vem sendo ocultada no interior das sociedades hierárquicas da região. A própria formação histórica ibérica silen-

[47] Para uma análise interessante da questão das amas de leite negras: SEGATO, Rita Laura. **O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça.** Disponível em: <http://xa.yimg.com/kq/groups/20772976/792360247/name/Edipo +Brasileiro,+a+Dupla+Nega%C3%A7%C3%A3o+de+G%C3%AAnero+e+Ra%C3%A7a+no+Brasil.pdf>. Acesso em jul. 2013.

ciou o fato de a guerra entre mouros e cristãos não teve na dimensão religiosa sua única força, mas na dimensão racial: "os mouros invasores eram predominantemente negros", e estas sociedades se estruturaram de forma "altamente hierarquizada, com muitas castas sociais diferenciadas e complementárias". (GONZÁLEZ, 2013a, p. 5).

Numa estrutura onde "tudo e todos tem um lugar determinado, não há espaço para a igualdade" e, racialmente estratificada, apresenta uma "espécie de *continuum* de cor que se manifesta num verdadeiro arco-íris classificatório", que torna "desnecessária a segregação entre mestiços, indígenas e negros, pois as hierarquias garantem a superioridade dos brancos como grupo dominante." (GONZÁLEZ, 2013a, p. 5-6).

Um racismo, portanto, altamente sofisticado mantendo negros e índios "na condição de segmentos subordinados" graças ainda à ideologia do "branqueamento" (GONZÁLEZ, 2013a, p. 6), que faz com "as pessoas negras (pretas ou mulatas, porque dá no mesmo) internalizem tais valores e passam a se negar enquanto tais, de maneira mais ou menos consciente" (GONZÁLEZ, 1982, p. 54), sentindo, pois, vergonha de "sua condição racial" e "desenvolvendo mecanismos de ocultação de sua 'inferioridade".

À época (1988), a autora destacava, ainda, o importante papel dos movimentos étnicos como movimentos sociais, em especial o indígena, "que se fortalece cada vez mais na América do Sul" e "propõe novas discussões sobre as estruturas sociais tradicionais" e a "busca da reconstrução de sua identidade ameríndia e o resgate de sua própria história". (GONZÁLEZ, 2013a, p. 9).

Antecipava, pois, toda a discussão do protagonismo dos movimentos indígenas e da solidariedade com as comunidades negras, porque, nos dois casos, "a conscientização da opressão corre, antes de qualquer coisa, pelo racial".

Afirmando a existência de uma "divisão racial do espaço" no país, salientava uma espécie de segregação com acentuada polarização, "extremamente desvantajosa para a população negra", ou seja, quase dois terços da população branca concentrada na região mais desenvolvida do país, enquanto a população negra, "quase na mesma proporção (69%), concentra-se no resto do país, sobretudo em regiões mais pobres." (GONZÁLEZ, 2013b, p. 1).

Ou seja, a população negra tem sido excluída "dos projetos de construção da nação brasileira", por meio de um "colonialismo interno", e as trabalhadoras negras estão concentradas, predominantemente, em ocupações manuais ou em atividades de nível médio, sem contato direto com o público "(questão de boa aparência).

Quijano e Wallerstein, ainda, salientam outra "contribuição da americanidade": o racismo refugiado no seu oposto, o universalismo ou no seu derivado, a "meritocracia".

Desta forma, sustentam os autores, "dada a hierarquização étnica, um sistema de exames favorece, inevitavelmente, de maneira desproporcionada, os estratos étnicos dominantes" e essa vantagem adicional é "o que, no sistema meritocrático, justifica as atitudes racistas sem necessidade de verbalizá-las": "aqueles estratos étnicos que se desempenham mais pobremente o fazem assim porque são racialmente inferiores"e a evidência, sendo estatística, passa a ser "científica". (QUIJANO; WALLERSTEIN, 1992, p. 586).

Sob uma alegada neutralidade da legislação, esconde-se um caráter **racializado** da normatização.

4 A produção da amnésia social e a recuperação da memória coletiva: o privilégio epistemológico da história oral.

Os antropólogos reconhecem que ao serem identificadas como "remanescentes", aquelas comunidades "em lugar de representarem os que estão presos às relações arcaicas de produção e reprodução social", passam a ser "reconhecidas como símbolo de uma identidade, de uma cultura e, sobretudo, de um modelo de luta e militância negra" e, neste sentido, "os laços das comunidades atuais com grupos do passado precisam ser produzidos hoje, através da seleção e da recriação de elementos de memória, de traços culturais que sirvam como os 'sinais externos' reconhecidos pelos mediadores e o órgão que tem a autoridade de nomeação" (ARRUTTI, 1997).

Os relatos orais de comunidades- por exemplo, afroequatorianas- dão conta de que os testemunhos da memória permitem "aprender que o exercício de recordar o passado tem uma profunda utilidade no momento de pensar particularidades e construir identidades culturais", sobretudo se esta recordação se dá "frente a um presente que difere muito do passado." (SALAZAR, 2010, p. 69).

O "ontem" não é apenas um passado, mas sim "o tempo quando se podia construir e propor desde o próprio e re-criar nossa identidade a partir dos espaços culturais nascidos da tradição e alimentados no entorno"; é, pois, "o tempo das construções ancestrais" (SALAZAR, 2010, p. 54).

Desta forma, nos termos do relato do "abuelo" Zenon, da comunidade esmeraldenha: "Quando a voz dos mais velhos questiona a certeza do presente, então as novas gerações tem que mirar o caminho percorrido para medir o andado e para corrigir o rumo que levamos, se for necessário". (SALAZAR, 2010, p. 64).

A **memória coletiva**, portanto, faz as comunidades "pensar e reclamar o direito com que suas formas de vida fundamentaram e ancoraram os mais velhos" e, assim, "um bom pretexto para propor e buscar novos caminhos para seguir." (SALAZAR, 2010, p. 75).

Neste ponto, trata-se, portanto, de uma "**negociação com nossas rotas**" (HALL, 2007, p. 108-109):

> "As identidades parecem invocar uma origem que residiria em um passado histórico com o qual elas continuariam a manter uma certa correspondência. Elas têm a ver, entretanto, com a questão da utilização dos recursos da história, da linguagem e da cultura para a produção não daquilo que nós somos, mas daquilo no qual nos tornamos. Têm a ver não tanto com as questões "quem nós somos" ou "de onde nós viemos", mas muito mais com as questões "quem nós podemos nos tornar", "como nós temos sido representados" e "como essa representação afeta a forma como nós podemos representar a nós próprios". Elas têm tanto a ver com a *invenção* da tradição quanto com a própria tradição, a qual elas nos obrigam a ler não como uma incessante reiteração mas como "o mesmo que se transforma" (Gilroy, 1994): não o assim chamado "retorno às raízes", mas uma negociação com nossas 'rotas'".

Estes processos envolvendo comunidades quilombolas dizem respeito também ao **próprio "status jurídico" da oralidade**, dos testemunhos orais e da história oral como provas dentro de um processo judicial, que está acostumado com a escritura, como forma de reprodução de conhecimento dito científico. Visam, portanto, conceder outro estatuto epistemológico à história oral.

São depoimentos, lembranças, relatos e vivências colocados dentro de processos administrativos e judiciais a justificar a territorialidade, a ancestralidade, a convivência em comunidade, os laços de parentesco, as formas de religiosidade, as disposições de utilização da propriedade. Isto implica, também, a produção da visibilidade das manifestações destas comunidades e de um processo de justiça cognitiva, **reavaliando a ciência como única forma de conhecimento**.[48]

Ademais, as próprias comunidades rompem o padrão eurocentrado: a resistência negra não somente preservou saberes africanos e afro-brasileiros, mas desenvolveu um sistema de sabedoria, história, memória da opressão, experiência vivida, aprendizado.(COSTA, 2013)

Disso se segue, também, que a **avaliação das provas** deve ser realizada considerando o princípio da igualdade. Dessa forma, o juízo de proporcionalidade, aqui, exige que sempre se busquem, "para alcançar os benefícios gerais necessários, as **alternativas menos onerosas do ponto de vista do dever de superar a situação de subordinação do grupo desavantajado"**, de tal forma que não havendo esta alternativa, necessário verificar "se o propalado benefício geral é mais

[48] Vide a discussão de João Pacheco de Oliveira a respeito da história oral: **Os caxixós do Capão do Zezinho**: uma comunidade indígena distante de imagens da primitividade e do índio genérico. Disponível em: <http://www.anai.org.br/arquivos/Laudo_Antropologico_Caxixos_Capao.pdf>. Acesso Jul. 2013.

importante para a sociedade do que a superação da situação da subordinação". (RAUP RIOS, 2004, p. 36).

No julgamento envolvendo a definição da terra indígena urbana "Morro do Osso", em Porto Alegre/RS, o xamã da comunidade afirmava a existência de um cemitério kaingang no local.

O TRF da 4ª Região proferiu decisão no sentido de que enquanto não se realizam as pesquisas processuais e antropológicas, "não há justificativa para que a comunidade indígena seja privada de sua posse local, sendo relegada a aceitar sofregamente os ônus das nossas fórmulas processuais", de tal forma que não são as comunidades que devem "aguardar nossos processos de ocupação de suas terras".

Antes pelo contrário: nós que devemos "aguardar o resultado de nossos próprios processos administrativos e judiciais para afirmar que as comunidades não apresentam os direitos que alegam". [49]

Mas a situação reforça a necessidade de o Poder Judiciário desenvolver mecanismos, práticas e sensibilidades para lidar com a história oral e laudos antropológicos. Inclusive porque, em relação a estas "comunidades tradicionais", a visibilidade somente pode ser reconhecida, na maior parte das vezes, por meio destas provas e não de documentação ou início de "prova material". Uma verdadeira e urgente necessidade de reapreciar a visão processualística e reverter a "invisibilidade" destas comunidades.

No caso Saramaka, citado anteriormente, os depoimentos salientaram que as terras e os recursos "formam parte de sua essência social, ancestral e espiritual" e que os "sítios sagrados estão distribuídos em todo o território", porque a "identidade dos integrantes do povo com a terra está intrinsecamente relacionada com a **luta histórica pela liberdade contra a escravidão,** chamada a sagrada 'primeira vez'" [50]

A situação foi bem descrita pelo afrocolombiano Manuel Zapata Olivella (1997, p.123):

> o africano na América foi e é um homem violentado. Não chegou a nossa pátria na qualidade de conquistador, fui subtraído barbaramente de seu habitat natural; foi obrigado a trabalho forçado; teve amputados sua língua e seus deuses; foi reprimido sexualmente, marginalizado da vidasocial e reduzido a menos que uma sombra. Frente a estas abomináveis circunstâncias, mal chamadas "escravidão", sobrevém uma pergunta: **como pode subsistir o afro e realizar-se sob essa opressão?** (...) enfrentado à exploração inumana, o africano deu a resposta supra-humana: sobrepôs-se à opressão!

[49] AI nº 2005.04.01.052760-4/RS, Rel. Juiz Márcio Antônio Rocha, convocado, julg. 19-07-2006. Posteriormente, a sentença de primeiro grau decidiu em sentido contrário.

[50] Caso Saramaka vs. Surinam, op. cit, §82.

No contexto brasileiro, importante destacar, uma vez mais, a contribuição de Lélia González, que vai enfatizar a categoria político-cultural da **amefricanidade,** um termo que procura "ultrapassar as limitações de caráter territorial, lingüístico e ideológico, abrindo novas perspectivas" para se entender esta parte do mundo onde ela se manifesta (a América).

Para além do âmbito geográfico, a categoria "incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretação e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos yorubá, banto e ewe-fon". Encaminha, pois, a questão para "toda uma identidade étnica", um sistema"etnogeográfrico de referência", uma "criação nossa e de nossos antepassados no continente em que vivemos, inspirados em modelos africanos.

Desta forma, "enquanto descendentes de africanos, a herança africana foi a grande fonte vivificadora de nossas forças" e, "enquanto *amefricanos*, temos nossas próprias contribuições para o mundo panafricano", o que permite ultrapassar uma "imagem imaginária ou mitificada da África e, ao mesmo tempo, voltar os olhos para a realidade em que vivem *todos os amefricanos* do continente."

Para ela, uma ideologia da libertação não pode ser externa, deve ser derivada da experiência histórica e cultural, podendo, no caso deste continente, ser encontrada nas "revoltas, na elaboração de estratégias de organização social livre, cuja expressão concreta se encontra nos *quilombos, cimarrones, cumbes, palenques, marronages* e *marroon societies* espraiadas" pelo continente.

Em suma: é reconhecer um "trabalho gigantesco de dinâmica cultural que não nos leva para o lado do Atlântico, mas que nos traz de lá e nos transforma no que somos hoje: *amefricanos"*. (GONZÁLEZ, 1982, p. 76-79). Uma unidade que, sem apagar as matrizes africanas, resgata a experiência fora da África como central para as lutas contra o racismo e as distintas formas de opressão. (DANIEL, 2013).

Necessário reconhecer, ainda, como destaca Boaventura Santos (2007b, p. 28), que a temporalidade das lutas quilombolas é distinta, por exemplo, das lutas de indígenas e de sem terras: a luta pela terra está ligada ao tempo largo da escravidão, ao passo que no segundo caso, à colonização e ao esbulho dos territórios pelos conquistadores e na última, ao momento atual de concentração fundiária.

Mais que isto: as formas de apropriação/utilização do território implicam desafios e estratégias distintas de resistência. As terras indígenas, sendo propriedade da União, ainda que com usufruto permanente das comunidades, ensejam um processo de, por um lado, tentativa de privatização de espaços públicos e, portanto, de manutenção de relações coloniais e de padrões racistas de usurpação de terras.

Por sua vez, as terras quilombolas, constituindo propriedade inalienável, mas de apropriação coletiva, não necessariamente com caráter público, implicam

uma resistência ao processo de mercantilização extremo da terra, de descaracterização dos conhecimentos tradicionais e de também continuação de racismo epistêmico, como resquício da escravidão. [51]

As demais formas de "uso comum" nem sempre caracterizam titulação coletiva ou mesmo caráter público, podendo consistir em simples acesso à propriedade pública ou privada, sem qualquer titulação. Implicam formas de resistência distintas, embora, de uma forma ou de outra, contra a privatização da terra e dos recursos naturais.[52]

Como salienta Josilene Brandão, "a permanência na terra é um elemento diferenciado de resistência e luta por direitos", que demonstra "um pertencimento e também um processo organizativo pautado em outros valores, ou seja, o fortalece a identidade é ficar na terra, concebida como direito" (COSTA, 2009, p. 106). Ou nas palavras de Juan Garcia Salazar: "a resistência é um direito ao qual não podemos renunciar", pois foi "com a resistência ao que se impõe e vem do outro, que nossos antepassados criaram e recriaram os espaços territoriais". (SALAZAR, 2010, p. 147).

Desta forma, a "questão da terra combina a questão da justiça social com a questão da justiça étnico-cultural e da justiça racial", ou seja, "a luta contra a desigualdade social vai de par com o reconhecimento da interculturalidade e da dívida histórica que o colonialismo criou nesse país." (SANTOS, 2007a, p. 103-104).

Como destaca Vânia Moreira, as disputas pela terra na "questão quilombola" são também "disputas em torno da compreensão que a sociedade deve ter a respeito da história (passado), do direito e da cidadania (presente-futuro) e de conceitos fabricados nas oficinas da história e da antropologia (ciência)" (MOREIRA, 2009, p. 247-248).

Mas também como "proposta alternativa de racionalidade", de efetiva "justiça cognitiva", não como uma "volta atrás", pois o "passado pode ser uma vivência do presente, não sua nostalgia, não a inocência perdida, mas sim uma sabedoria integrada." (QUIJANO, 1988, p. 21 - 62).

---

[51] Javier Alejandro Lifschitz (2011, p. 184-184) utiliza a denominação "necomunidades", para dar conta dos processos de interações entre agentes modernos e tradicionais (p. 184-186), porque o fenômeno quilombola é, em certo sentido, "pós-tradicional, porque instaura uma identidade política dessubstancializada que foi se constituindo no âmbito disperso e fragmentário das comunidades e sobre a base de diferentes lealdades religiosas e culturais" (LIFSCHITZ, 2011, p. 190).

[52] Para uma análise das lutas de comunidades de "fundo de pasto" e "faxinalenses", vide, respectivamente: CARVALHO, Franklin Plessman de. Terras tradicionalmente ocupadas: estudo comparativo entre comunidades de fundo de pasto e seus respectivos processos de regularização fundiária. IN: SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Wellington (org). **Terras e territórios na Amazônia**: demandas, desafios e perspectivas**.** Brasília: UNB, 2011, p. 167-176; ROCHA, Otávio Gomes. Mobilização e resistência dos povos faxinalenses: contribuições da Cartografia social como instrumento de protesto. IN: FEREZ, Cecilia Abdo, GALVANI, Mariana, PIERBATISTI, Damián; RODRÍGUEZ, María Carla, compiladores. **Nuevos horizontes en la investigación social.** Buenos Aires: CLACSO, 2013, p. 167, 170, 172 e 174.

Em tempos de constitucionalismo transformador, intercultural e descolonizador, é importante salientar que tal questão, no continente americano, tem outros reflexos importantes paras populações negras.

É que as novas constituições do Equador e da Bolívia, se reapropriando das cosmovisões indígenas, salientaram o "buen vivir", que, como destacam Eduardo Gudynas e Alberto Acosta, tem uma dimensão plurinacional mais forte no caso boliviano, ao passo que a dimensão ambiental é mais intensa no caso equatoriano, mas isto implica reconhecer que se trata de um conceito em construção, "que aspira ir mais além do desenvolvimento convencional e que se baseia numa sociedade donde convivem os seres humanos entre si e com a natureza" (GUDYNAS; ACOSTA, 2011).

Para os autores, a ideia do "buen vivir" emerge a partir do mundo andino e amazônico, mas recolhe aportes de outros lugares do mundo, de tal forma que se está "em marcha um diálogo com as tradições culturas indígenas, e que elas podem criar ou recriar novas conceptualizações adaptadas às circunstâncias atuais" (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 74)[53]. Ou seja: não somente um simples regresso a um passado, mas sim a "construção de um novo futuro".

Isso significa: a) recordar que outras cosmovisões- como a guarani – tiveram expressa previsão na Constituição boliviana (art. 8.1): "ñandereko"(vida harmoniosa), "teko kavi"(vida boa) e "ivi maraei" (terra sem mal) são princípios ético-morais da sociedade plural[54]; b) necessidade de recuperar outras cosmovisões de origem afro (dando uma amplitude maior a "modos de criar, fazer e viver", conforme previsão do art. 216, II, da Constituição). (ZAPATA OLIVELLA, 1997, p. 143).

No contexto afrocolombiano, Manuel Zapata Olivella foi um dos maiores divulgadores da filosofia do "muntú" ("humanidade"), de origem bantu, que "incorpora elementos de outros povos africanos e de fora do continente", sendo "ecumênica no sentido mais humano".

Para ele, tal filosofia tem validade "para além dos credos religiosos ou políticos", o que inclui a civilização responsável pela escravidão e pela colonialidade:

---

[53] Para uma análise da questão, vide também: ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza. **El buen vivir; una vía para el desarrollo**. Santiago: Universidad Bolivariana, 2009; GUDYNAS, Eduardo. La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. **Tabula Rasa**. Bogotá, nº 13: 45-71, julio-deciembre 2010; WALSH, Catherine. **Development as buen vivir**: institutional arrengments and (de) colonial entaglements. Disponível em: <http://catherine-walsh.blogspot.com.br/2010/09/development-as-buen-vivir-institutional.html>. Acesso jul. 2013; BALDI, César Augusto. **Sumak kawsay, interculturalidade e descolonização.** Disponível em: <http://www.cartaforense.com.br/conteudo/artigos/sumak-kawsay-interculturalidade-e-descolonizacao/10907>. Acesso jul. 2013; QUIJANO, Aníbal. **¿ Bien Vivir?**: entre el 'desarrollo' y la descolonialidad del poder. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/50.pdf>. Acesso jul. 2013.

[54] Para uma discussão do tema: Guzmán, Emilio Hurtado. **Algunos elementos culturales para comprender el Ivi Maraei.** Disponível em: <http://alainet.org/active/48705&lang=es>. Acesso jul. 2013; ÑANDE REKO, LA COMPRENSIÓN GUARANÍ DE LA VIDA BUENA. La Paz: FAM, 2002. Disponível em: <http://www.unicefninez indigena.org.ar/pdf/Legislacion/comprension_guarani.pdf>. Acesso jul. 2013.

> O muntú concebe a família como a soma de todos os defuntos (ancestrais) e os vivos, unidos pela palavra aos animais, àss árvores, aos minerais (terra, água, fogo, estrelas) e às ferramentas, num nó indissolúvel. Esta é a concepção da humanidade que os povos mais explorados do mundo, os africanos, devolvem a seus colonizadores europeus sem amargura, nem ressentimentos. Uma filosofia vital de amor, alegria e paz entre os homens e o mundo que os nutre. (ZAPATA OLIVELLA, 1997, p. 362).

Esta filosofia busca entrelaçar e unir, ao invés de fragmentar e separar; e sua função é de "intermediar entre o divino e o inanimado, e cuidar do meio natural, ou seja, da terra entendida em sua forma mais ampla, que inclui os rios, as águas, os animais, todos os seres visíveis e invisíveis". Por isso, o manejo dos recursos naturais é entendido como "mandato ancestral", que tem importância fundante para as comunidades afroequatorianas (WALSH, 2009, p. 221). Há que se produzir a visão de outras cosmovisões de "bem estar coletivo", fundadas em movimentos afrolatino-americanos.[55]

Do que se trata- e aqui bem destaca Quijano – não é de uma crise civilizatória, mas sim de "horizonte de sentido em crise": um horizonte de sentido é "um modo de produzir sentido ao que se produz nas relações intersubjetivas acerca do que se conhece, se observa, se sente, para as coisas, para as experiências, para as observações".

As populações negras e indígenas lutam não somente por sua sobrevivência, mas pela de todos os habitantes do planeta, colocando em questão um dos pressupostos básicos do horizonte de sentido hegemônico do atual padrão de poder: "a ideia da 'exploração da natureza', associada à ideia de 'raça' como uma condição 'natural' dentro da espécie, parte da episteme racista do eurocentrismo", ou seja, "um elemento fundante e inerente da colonialidade do poder".

Não se trata de mistificar uma "harmonia com a natureza", porque "nesta ideia está, de todos os modos, presente uma das bases da mistificação eurocêntrica: a ideia de 'natureza' como algo 'externo' a nós". (ANÍBAL QUIJANO: DIÁLOGO SOBRE ..., 2010, p. 30-31).

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Racismo, colonialismo e eurocentrismo têm caracterizado os processos de tratamento da questão negra, em especial a quilombola no país e no continen-

[55] Vide, neste sentido, a importante crítica do Prêmio Nobel da Paz 2004, a queniana Wangari Maathai em seu livro Inabalável (Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2007), em especial sobre a soberania alimentar e as mudanças de hábitos alimentares por conta da introdução das companhias multinacionais no continente.

te. Procurou-se, depois de delineada a teoria da colonialidade do poder, trabalhar, em linha descolonizadora, quatro aspectos: o pluralismo jurídico de tais comunidades, a heterogeneidade histórico-estrutural de tais relações e a crítica do colonialismo interno, a visibilidade da racialização existente nos diplomas legislativos e a recuperação da memória coletiva. Insistiu-se, ao contrário da literatura corrente, não tanto na questão da territorialidade, nem dos direitos culturais de tais populações, mas sim na desconstrução da invisibilidade da questão "raça" no tratamento do tema.

A crítica do paradigma eurocentrado da modernidade/colonialidade é urgente, e a descolonização epistemológica, como diz Quijano, deve dar "lugar a uma nova comunicação intercultural, a um intercâmbio de experiências e de significações, como a base de outra racionalidade" (QUIJANO, 2006b, p. 426).

Está, pois, na hora de ser lida em chave descolonizadora a afirmação de Oswald de Andrade: "queremos a Revolução Caraíba. Maior que a Revolução Francesa. A unificação de todas as revoltas eficazes na direção do homem" (ANDRADE, 2011, p. 68). Afinal, é o negro que "gira a manivela do desvio rotativo em que estais." (ANDRADE, 2011, p. 61).

REFERÊNCIAS

ACOSTA, Alberto; MARTÍNEZ, Esperanza. **El buen vivir**; una vía para el desarrollo. Santiago: Universidad Bolivariana, 2009.

ANDRADE, Oswald de. O manifesto antropofágico. IN: **A utopia antropofágica.** 4ª ed. São Paulo: Globo, 2011.

ANÍBAL QUIJANO, PADRE DE LA TEORÍA DE LA COLONIALIDAD DEL PODER. Entrevista disponível em: <http://www.urp.edu.pe/urp/pdf/anibal_quijano.pdf>. Acesso set. 2013.

ANÍBAL QUIJANO: DIÁLOGO SOBRE LA CRISIS Y LAS CIENCIAS SOCIALES EM AMÉRICA LATINA. Entrevista de Jaime Ríos. **Sociológica**, Lima, Colégio de Sociólogos de Perú, 2010: 30-31. Disponível em: <http://www.colegiodesociologosperu.org/descargas/ revista_contenido.pdf>. Acesso jul. 2013.

ARRUTTI, José Mauricio Andion. A emergência dos 'remanescentes': notas para o diálogo entre indígenas e quilombolas. **Mana**, 3(2): 22-23, 1997. Disponível

em <http://www.scielo.br/pdf/mana/v3n2/2439.pdf>. Acesso em jul. 2013.

______. Qual a contribuição do debate sobre comunidades quilombolas para o debate do racismo ambiental? IN: HERCULANO, Selene; PACHECO, Tania. **Racismo ambiental** - I Seminário Brasileiro contra o Racismo Ambiental. Rio de Janeiro: FASE, 2006.

ATAÍDE JR., Wilson Rodrigues. **Os direitos humanos e a questão agrária no Brasil**. Brasília: UNB, 2006.

BALDI, César Augusto. **Sumak kawsay, interculturalidade e descolonização**. Disponível em: <http://www.cartaforense.com.br/conteudo/artigos/sumak-kawsay-interculturalidade-e-descolonizacao/10907>. Acesso jul. 2013.

BAGNO, Marcos. **O racismo linguístico do Brasil**. 2013a. Disponível em: <http://www. geledes.org.br/racismo-preconceito/racismo-no-brasil/629-o-racismo-lingueistico-do-brasil>. Acesso em jul. 2013.

______. **Brasileiro fala banto?**. 2013b. Disponível em: <http://www.portuguese gramatica.com.br/media/bagno/38-_brasileirofalabanto.pdf>. Acesso em jul. 2013

BERNARDINO-COSTA. Joaze. **Sindicato das trabalhadores domésticas no Brasil: descolonização e saberes subalternos.** Tese de Doutorado em Sociologia, UNB, 2007. Disponível em: <http://repositorio.unb.br/bitstream/10482/2711/1/2007_JoazeBernardino Costa.pdf>. Acesso em set. 2013.

BULLARD, Robert. **Ética e racismo ambiental**. Disponível em: <http://www.sfiec.org.br/ iel/bolsaderesiduos/Artigos/Artigo_Etica_e_Racismo_Ambiental.pdf>. Acesso jul. 2013.

BUTLER, Judith. **Deshacer el género**. 3ª reimpressión. Madrid: Paidós, 2010.

CARVALHO, Franklin Plessman de. Terras tradicionalmente ocupadas: estudo comparativo entre comunidades de fundo de pasto e seus respectivos processos de regularização fundiária. IN: SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Wellington (org). **Terras e territórios na Amazônia: demandas, desafios e perspectivas.** Brasília: UNB, 2011.

CARVALHO, Ana Paula Conin; WEIMER, Rodrigo de Azevedo. **Família Sil-**

va: resistência negra no bairro Três Figueiras**. Ação de Manutenção de Posse n.º 2005.71.00.020104-4, Relator Juiz Candido Alfredo Leal Jr., fls. 40-235, 2005.**

CASTRO-GÓMEZ, Santiago. Siglo XVIII: el nascimiento de la biopolítica. **Tabula Rasa**, Bogota, nº 12, 31-35, enero-junio 2010. Disponível em: <http:// www.revistatabularasa.org/ numero-12/03castro.pdf>. Acesso em jul, 2013.

COSTA, Alexandre Emboaba**. Mobilizando a ancestralidade afro-brasileira para a transformação das relações sociais e o desenvolvimento global.** Disponível em: <http://www.orunmila.org.br/blog/?p=167>. Acesso jul. 2013.

COSTA, Josilene Brandão da. Do quilombo ao movimento: organizando a luta d direito à terra no Brasil. IN: **Direitos Humanos no Brasil.** São Paulo: Rede Social de Justiça e Direitos Humanos, 2009.

COUTO, Mia. La muerte nacida del guarda-carreteras. IN: **Ángeles borrachos.** 1ª ed. Santiago: LOM, 2005.

DANIEL, Néia. **Lembrando Lélia Gonzalez.** Disponível em: <http://www.geledes.org.br/ lelia-gonzales/lembrando-lelia-gonzalez-28/04/2009.html>. Acesso em jul. 2013.

FANON, Frantz. **Peles negras, máscaras brancas**. Salvador, EDUFBA, 2008.

FROMM, Erich. **Grandeza e limitações do pensamento de Freud.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1980.

GOMES, Flávio dos Santos. **Histórias de quilombolas**: mocambos e comunidades de senzalas no Rio de Janeiro, século XIX**.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Lilian Cristina Bernardo. **Justiça seja feita: direito quilombola ao território.** Tese de Doutorado em Ciência Política. Belo Horizonte: UFMG, 2009.

______. Direito e questão racial. IN: AVRITZER, Leonardo et alii. **Dimensões políticas da justiça.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **A democracia no México.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. Colonialismo interno. IN: **Exploração, colonialismo e a luta pela democracia na América Latina.** Petrópolis, Buenos Aires, Rio de Janeiro: Vozes/CLACSO/LPP, 2002.

GONZÁLEZ CASANOVA, Pablo. **O colonialismo global e a democracia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.

GONZALEZ, Lélia. O movimento negro na última década. IN: GONZALEZ, Lélia & HASENBALG, Carlos. **Lugar de negro.** Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.

______. A categoria político-cultural de amefricanidade. **Revista Tempo Brasileiro**, n 92/93, jan-jun 1988.

______. **Por um feminismo afro-latino-americano**. 2013a. Disponível em: <http://herstoriapreta.blogspot.com/2009/06/por-um-feminismo-afro-latino-americano.html>. Acesso jul. 2013.

______. **Mulher negra.** 2013b. Disponível em: <http://herstoriapreta.blogspot.com/2009/ 07/mulher-negra.html>. Acesso jul. 2013.

GERMANÁ, César. Una epistemología outra. La contribución de Aníbal Quijano a la reestructuración de las ciencias sociales de América Latina. **Sociológica**, Lima, Colégio de Sociólogos de Perú, 2010: 49-67. Disponível em: <http://www.colegiodesociologosperu. org/descargas/revista_contenido.pdf>. Acesso em Jul. 2013.

GOODY, Jack. **O roubo da história**: como os ocidentais se apropriaram das ideias e invenções do Oriente. São Paulo: Ed. Contexto, 2008.

GUDYNAS, Eduardo. La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica. **Tabula Rasa**. Bogotá, nº 13: 45-71, julio-deciembre 2010.

______; ACOSTA, Alberto. El buen vivir mas allá del desarrollo. **Revista Qué Hacer**, DESCO. Lima, Perú, nº 181: 77, 2011. Disponível em: <http://www.gudynas.com/ publicaciones/reportesmonografias.htm>. Acesso jul. 2013.

GRINBERG, Keila. **Código civil e cidadania.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.

______. Reescravização, direitos e justiças no Brasil do século XIX. IN: LARA, Silvia Hunold; MENDONÇA, Joseli Maria Nunes, (org). **Direitos e justiças no Brasil.** Sao Paulo: Unicamp, 2006.

GROSFOGUEL, Ramón. Racismo epistémico, islamofobia epistémica y ciencias sociales coloniales. **Tabula Rasa,** Bogota, nº 14: 341-355, enero-junio 2011. Disponível em: <http://www.revistatabularasa.org/numero-14/15grosfoguel.pdf>. Acesso em jul. 2013.

GRÜNER, Eduardo. La revolución haitiana (1791-1804) y la contra-Modernidad. IN: ANSALDI, Waldo, FUNES, Patricia y VILLACENCIO, Susana. **Bicentenario. Otros relatos.** Buenos Aires: Del Puerto, 2010.

GUZMÁN, Emilio Hurtado. **Algunos elementos culturales para comprender el Ivi Maraei.** Disponível em: <http://alainet.org/active/48705&lang=es>. Acesso jul. 2013.

HALL, Stuart. Quem precisa de identidade? In: SILVA, Tomaz Tadeu da (Org.). **Identidade e diferença**: a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2007.

HOOKER, Juliet. Inclusão indígena e exclusão dos afro-descendentes na América Latina. São Paulo, USP, **Tempo Social**, v. 18, n. 2, 2006, p. 89-111. Disponível em: <http://www.fflch. usp.br/sociologia/temposocial_2/pdf/vol18n2/v18n2a04.pdf>. Acesso jul. 2013.

HOLSTON, James. Legalizando o ilegal: propriedade e usurpação no Brasil. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, (21): 80, fevereiro de 1993.

HORWITT, Sanford D. The raw deal coiled in the New Deal. **San Francisco Chronicle**, August 28, 2005, page C1. Disponível em: <http://www.sfgate.com/cgi-bin/article.cgi?file=/c/a/2005/08/ 28/RVG0SEA4JK1.DTL&type=printable>. Acesso jul. 2013.

KAPUR, Ratna. Uma correção de visão. **Estado de Direito,** (29): 4-5, 2011.

KATZNELSON, Ira. **When affirmative action was white.** New York, London: W.W. Norton, 2005a.

______. New Deal, Raw Deal. How Aid Became Affirmative Action for Whites.

Washington Post, September, 27, 2005b. Disponível em: http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/ article/2005/09/27/AR2005092700484.html>. Acesso jul. 2013.

KERSTING, Eduardo Henrique de Oliveira. **Negros e modernidade urbana em Porto Alegre**: a Colônia Africana (1890-1920). Dissertação de mestrado em História. Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1998.

LIFSCHITZ, Javier Alejandro. **Comunidades tradicionais e neocomunidades.** Rio de Janeiro: Contracapa, 2011.

LYRA FILHO, Roberto. **Direito do capital e Direito do Trabalho.** Porto Alegre: Fabris, 1982.

MALHEIROS, Agostinho Marques Perdigão. **A escravidão no Brasil**. Volume 1, p. 28-29, E-Books Brasil, 2008. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/malheiros1. html>. Acesso em jul. 2013.

MANIFESTO DE LANÇAMENTO DA REDE BRASILEIRA DE JUSTIÇA AMBIENTAL. Disponível em: <http://www.justicaambiental.org.br/_justica-ambiental/ pagina.php?id=229>. Acesso jul. 2013.

MARÉS, Carlos Frederico. **A função social da terra.** Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris, 2003.

MARICATO, Ermínia. As idéias fora do lugar e o lugar fora das idéias. IN: ARANTES, Otília, VAINER, Carlos; MARICATO, Ermínia. **A cidade do pensamento único**: desmanchando consensos. Petrópolis: Vozes, 2000.

MERRY, Sally Engle. Pluralismo jurídico. IN: BONILLA MALDONADO, Daniel et alii, org. **Pluralismo jurídico**. Bogotá: Siglo del Hombre/Universidad de los Andes/Javeriana, 2007.

MIGNOLO, Walter. **Second Thoughts on The darker side of the Renaissance**: afterword to the second edition. Disponível em: http://www.duke.edu/~wmignolo/InteractiveCV/ Publications/darker2nded.pdf>. Acesso em Julho de 2013.

MISKOLCI, Richard. **O desejo da nação**: masculinidade e branquitude no Brasil de fins do XIX. São Paulo: Annablume, 2012.

_____. **A teoria queer e a questão das diferenças**: por uma analítica da normalização. Disponível em: <http://alb.com.br/arquivo-morto/edicoes_anteriores/anais 16/prog_pdf/prog03_ 01.pdf>. Acesso em Ago. 2013.

MOREIRA, Vânia Maria Losa. Usos do passado: a questão quilombola entre história, a memória e a política. IN: SOIHET, Rachel; ALMEIDA, Maria Regina Celestino de; AZEVEDO, Cecília; GONTIJO, Rebeca. **Mitos, projetos e práticas políticas; memória e historiografia.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009.

ÑANDE REKO, LA COMPRENSIÓN GUARANÍ DE LA VIDA BUENA. La Paz: FAM, 2002. Disponível em: <http://www.unicefninezindigena.org.ar/pdf/Legislacion/comprension_guarani. pdf>. Acesso jul. 2013.

OSAMU, Nishitani. Anthropos and humanitas: two western concepts of "human being". IN: SAKAI, Naoki & SOLOMON, Jon. **Translation, biopolitics, colonial difference.** Hong Kong: Hong Kong University, 2006.

PUAR, Jasbir. **Terrorist assemblages**: homonationalism in queer times. Durham and London: Duke University, 2007.

QUIJANO, Aníbal. **Modernidad, identidad y utopía en América Latina.** Lima: Sociedad y Politica, 1988.

______. La nueva heterogeneidad estructural de América Latina. IN: SONNTAG, Heinz R. (ed). **Nuevos temas, nuevos contenidos?** Las ciencias sociales de América Latina y el Caribe ante el Nuevo Siglo. Caracas: Nueva Sociedad/UNESCO, 1989.

______; WALLERSTEIN, Immanuel. La americanidad como concepto, o América en el moderno sistema mundial. **Revista Internacional de Ciencias Sociales**, Centro UNESCO de Catalunya, vol. XLIV, número 4, 1992.

_____. El regreso del futuro y las cuestiones del conocimiento. **Revista de Ciências Socais**, (61) 63-77, dezembro 2001. Disponível em: <http://www.ces.fe.uc.pt/publicacoes/rccs/artigos/ 61/Anibal%20Quijano%20%20El%20Regresso%20del%20Futuro%20y%20las%20Cuestiones%20del%20Conocimiento.pdf>. Acesso em set. 2013.

______. The challenge of the 'indigenous movement' in Latin America. **Socia-**

lism and Democracy, V. 19, nº 3, novembro de 2005a.

______. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. IN: LANDER, Edgardo, org. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Buenos Aires: CLACSO, 2005b.

______. El fracaso del moderno estado-nación. IN: LEÓN, Irene, ed. **La otra América en debate.** Quito: Foro Social Américas, 2006a.

______. Colonialidade e modernidade-racionalidade. IN: BONILLA, Heraclio. **Os conquistados**; 1492 e a população indígena das Américas. São Paulo: Hucitec, 2006b.

______. O que é essa tal de raça? IN: SANTOS, Renato Emerson dos, org. **Diversidade, espaço e relações étnico-raciais.** Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

______. Las paradojas de la colonial/modernidad/eurocentrada. **Hueso Húmero**, 53: 30-59, 2009.

______. Colonialidade do poder e classificação social. IN: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (org). **Epistemologias do Sul.** São Paulo: Cortez, 2010.

______. **Don Quijote y los molinos de viento en América Latina.** 2013a. Disponível em: <http://www.archivochile.com/Ideas_Autores/quijanoa/quijanoa00003.pdf>. Acesso jul. 2013.

______. **"Raza", "etnia" y "nación" en Mariátegui**: cuestiones abiertas. 2013b. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/59.pdf>. (nota 9). Acesso em set. 2013.

______. **¿Bien Vivir?**: entre el 'desarrollo' y la descolonialidad del poder. 2013c. Disponível em: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/50.pdf>. Acesso jul. 2013.

______. **El moderno Estado-nación em América Latina**: cuestiones pendientes. 2013d. Versão revisada de conferência no II Foro Internacional y Encuentro Alas Perú, 16-18 de junho de 2011. Apresentada na IV Cátedra América Latina e Colonialidade do Poder, realizada no Rio de Janeiro, 28 de agosto de 2013.

______. **De/colonialidad del poder**: el horizonte altenativo. 2013e. Disponível em: <http://praxisdigital.wordpress.com/2011/01/22/descolonialidad-del-poder-el-horizonte-alternativo-anibal-quijano/>. Acesso em jul. 2013.

RATTS, Alex; RIOS, Flávia. **Lélia Gonzalez**. São Paulo: Selo Negro, 2010.

RAUPP RIOS, Roger. **O princípio da igualdade e o direito da antidiscriminação**: discriminação direta, discriminação indireta e ações afirmativas no direito constitucional estadunidense. Tese de doutorado, UFRGS, 2004.

RAUPP RIOS, ROGER. Direito da antidiscriminação: **discriminação direta, indireta e ações afirmativas.** Porto Alegre: do Advogado, 2008.

RIOS, Aurélio Virgilio. Quilombos e igualdade étnico-racial. IN: PIOVESAN, Flávia; SOUZA, Douglas Martins de. **Ordem jurídica e igualdade étnico-racial.** Brasília, Rio de Janeiro: Lumen Júris, 2008.

RISÉRIO, Antônio. **A cidade no Brasil.** São Paulo: Editora 34, 2012.

ROCHA, Otávio Gomes. Mobilização e resistência dos povos faxinalenses: contribuições da Cartografia social como instrumento de protesto. IN: FEREZ, Cecilia Abdo, GALVANI, Mariana, PIERBATISTI, Damián & RODRÍGUEZ, María Carla, compiladores. **Nuevos horizontes en la investigación social.** Buenos Aires: CLACSO, 2013.

SALAZAR, Juan García y outros. **Territorios, territorialidad y desterritorialización**: un ejercício pedagógico para reflexionar sobre los territorios ancestrales. Quito: ALTROPICO- Fundación para el Desarrollo de Alternativas Comunitarias de Conservación del Trópico, 2010.

SANTOS, Boaventura de. **Para uma revolução democrática da justiça**. São Paulo: Cortez, 2007a.

______. Para além do pensamento abissal: das linhas gerais globais a uma ecologia de saberes. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, (78): outubro de 2007b.

_______. Bifurcação na Justiça. **Folha de São Paulo**, 10 de junho de 2008.

SCHRITZMEYR, Ana Lúcia Pastore. Direito e Antropologia: uma história de encontros e desencontros- julgamentos de curandeirismo e charlatanismo-Brasil-

1900/1990**. Revista Brasileira de Ciências Criminais**, São Paulo, nº 18, 1997, abr-jun, p. 135-145.

SEGATO, Rita Laura. Aníbal Quijano y la Perspectiva de la Colonialidad del Poder. **Revista Casa de las Americas**, 2013a. (no prelo).

SEGATO, Rita Laura. **O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça**. 2013b. Disponível em: <http://xa.yimg.com/kq/groups/20772976/792360247/name/Edipo+Brasileiro,+a +Dupla+Nega%C3%A7%C3%A3o+de+G%C3%AAnero+e+Ra%C3%A7a+no+Brasil.pdf>. Acesso jul. 2013.

SILVA, Ligia Osorio. Terras devolutas e latifúndio. 2ªed. Campinas: UNICAMP, 2008.

SILVA JR, Hédio. Do racismo legal ao princípio da ação afirmativa: a lei como obstáculo e como instrumento dos direitos e interesses do povo negro. IN: GUIMARÃES, Antonio Sergio & HUNTLEY, Lynn. **Tirando a máscara; ensaios sobre o racismo no Brasil.** São Paulo: Paz e Terra, 2000.

SODERO, Fernando Pereira. **Esboço histórico da formação do direito agrário no Brasil.** Rio de Janeiro: AJUP-FASE, junho de 1990.

STAVENHAGEN, Rodolfo. **Clases, colonialismo y aculturación.** Guatemala: Ministerio de Educación, 1968.

______. Siete tesis equivocadas sobre América Latina. IN: **Los pueblos originarios: el debate necesario.** Buenos Aires: CTA/CLACSO, 2010.

TONINI, Renato Neves. **A arte perniciosa**: a repressão penal aos capoeiras na República Velha. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2008.

WALSH, Catherine. **Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de)coloniales de nuestra época.** Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala, 2009.

______. **Development as buen vivir: institutional arrengments and (de)colonial entaglements.** Disponível em: <http://catherine-walsh.blogspot.com.br/2010/ 09/development-as-buen-vivir-institutional.html>. Acesso jul. 2013.

WAGNER, Alfredo. Os quilombos e as novas etnias. IN: LEITÃO, Sérgio. **Di-**

reitos territoriais das comunidades negras rurais. São Paulo: ISA, 1999. Disponível em: <http://www.socioambiental.org/banco_imagens/pdfs/10104.pdf>. Acesso jul. 2013.

ZAPATA OLIVELLA, Manuel. **La rebelión de los genes.** Bogotá: Altamir, marzo 1997.

DO DIREITO AMBIENTAL AOS DIREITOS DA SOCIOBIODIVERSIDADE: FUNDAMENTOS E PERSPECTIVAS

Alaim Giovani Fortes Stefanello[56]

INTRODUÇÃO

O artigo em comento almeja apresentar uma reflexão sobre o caminhar epistemológico que vem sendo realizado pelo direito ambiental, adquirindo contornos sociais oriundos dos movimentos de defesa dos direitos dos povos indígenas e comunidades tradicionais, chegando, na atualidade e em perspectiva com o futuro, aos direitos da sociobiodiversidade.

Nesta concepção há um espectro ampliado, onde o território, a natureza, o conhecimento, a cultura e o humano são integrantes de um todo uno e holístico, cujos direitos devem ser resguardados considerando os fundamentos éticos que norteiam o direito à própria vida, que deve ser protegida por todos os prismas jurídicos possíveis, dentro das possibilidades de integralidade dos direitos.

Desta forma, inicialmente será apresentado uma rápida evolução histórica do direito ambiental ao socioambiental, resgatando a trajetória que nos leva a identificar as mudanças conceituais que estas terminologias foram adquirindo.

A partir das constatações de mudanças na apropriação da expressão socioambiental, sugere-se um resgate do significado originários da expressão por meio da palavra sociobiodiversidade.

A partir destas proposições partimos para sugerir premissas iniciais dos direitos da sociobiodiversidade, em sentido reflexivo que servirá de base para um debate mais aprofundado.

---

[56] Doutor em Direito Econômico e Socioambiental – PUC/PR. Mestre em Direito Ambiental – UEA/AM. Membro da Comissão de Direito Ambiental e da Comissão de Direito Bancário da OAB/PR. E-mail: alaimstefanello@hotmail.com.

1 DO DIREITO AMBIENTAL AO DIREITO SOCIOAMBIENTAL

Antes de falarmos em direito da sociobiodiversidade precisamos falar do direito socioambiental. E para tanto, se faz necessário regressar um pouco mais no tempo, relembrando a consolidação do direito ambiental, assentado como marco jurídico no âmbito internacional a partir da Conferência de Estocolmo de 1972 e tendo no Brasil o primeiro referencial jurídico importante em termos de meio ambiente a Lei 6.938 de 31 de agosto de 1981, que estabeleceu a Política Nacional de Meio Ambiente. Tanto a Convenção de Estocolmo quanto a Lei 6.938/81 são o ápice e florescimento de décadas de lutas e persistência do movimento ambientalista mundial e nacional.

A fecundidade da Política Nacional do Meio Ambiente para a defesa da natureza é bem ilustrada Almeida (2011, p.15), que em singular comparação a classificou como mãe do Direito Ambiental Brasileiro, muito embora, segundo o autor, antes dela já vigorassem leis dispondo sobre águas, solo, subsolo, minerais, fauna, flora e até mesmo a atmosfera, sempre, no entanto, por um viés cartesiano e reducionista de legislações pontuais visando unicamente à exploração econômica dos recursos ambientais. A Lei ordinária, no entanto, conforme abaixo destacado, legou ao direito uma descendência ilustre:

> Contudo, a interpretação conforme não é uma regra aplicável apenas às leis antigas. Também estão sujeitas à regra as leis novas, filhas legítimas da Lei Federal nº 6.938, que carregam traços marcantes da matriarca. Gerada por pai ilustre (Assembleia Constituinte), seguramente a filha mais notável da lei trintona é a Constituição Federal de 1988, que dedica diversos dispositivos ao meio ambiente, em especial o artigo 225.[...] Tão forte é esta influência que não é exagero chamar a Constituição Federal, particularmente em relação às normas que versam sobre meio ambiente, de filha da Lei Federal nº 6.938/1981, ainda que esta se trata de lei ordinária. Afinal, aquilo que marca esta relação de parentesco não é a força ou a hierarquia do comando normativo, mas sim a presença de traços marcantes da lei antiga na lei mais recente. (ALMEIDA, 2011, p. 17)

Tanto a Convenção de Estocolmo quanto a Política Nacional de Meio Ambiente refletem um amadurecimento do movimento ambientalista em nível mundial e no Brasil, cuja trajetória de luta inicialmente seguiu em paralelo e separada dos movimentos de defesa dos índios, quilombolas e populações tradicionais.

O caminho que percorriam, no entanto, embora muitas vezes apresentassem estradas diferentes, conduziam ao mesmo destino: a defesa da vida. Os obstáculos também eram comuns: o poder econômico e ideológico do capitalismo, a

racionalidade cartesiana ocidental, e, dentre outros, a invisibilidade que possuíam diante dos olhos do Estado.

Aos poucos, índios, quilombolas, comunidades tradicionais e ativistas de movimentos ambientalistas perceberam que sua caminhada deveria ser conjunta, pois não havia fronteira definida entre suas reivindicações, as quais possuíam na vida, por suas mais variadas formas, o fundamento de lutar. A caminhada, então, passa a ser conjunta, constituindo um novo espectro político, conforme se destaca abaixo:

> O tema da proteção da diversidade biológica e cultural gerou alianças entre organizações ambientalistas e grupos de povos indígenas e comunidades tradicionais com o objetivo de afirmar os seus pontos de vista nos círculos internacionais de negociação. Esta luta combinada entre atores sociais tem sido da maior importância, e se, por um lado, vem reforçar a ideia de que os indígenas e as comunidades tradicionais devem representar de certa forma as aspirações ambientais às quais seria necessário voltar ou manter, por outro lado vem corroborar a ideia que estes povos e comunidades terão de apoiar e partir da experiência que as organizações não-governamentais adquiriram para fazer chegar os seus pontos de vista até as instâncias que não os têm em conta. [...] Utilizando conceitos que defrontam a modernidade na medida em que estabelecem relações mais anímicas entre o humano e o não-humano, os indígenas têm influenciado o pensamento ambiental ao mesmo tempo que o apoiam (FLÓREZ, 2005, p.308-309).

Uma confluência de interesses onde o meio ambiente e as populações tradicionais representavam, na verdade, duas faces da mesma moeda, pois ao tempo em que se defendia a natureza, igualmente se estava contribuindo para a manutenção dos espaços territoriais onde os povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais encontravam condições de sobreviver conforme sua cultura e tradições. Por outro lado, quando ao defender os direitos e modo de vida destas populações, igualmente se estava protegendo a natureza, pois tais povos são aqueles que mais preservam o meio ambiente e conseguem retirar dele seu sustento de forma sustentável, mantendo e ampliando a diversidade de espécies, de ecossistemas e a diversidade genética dos lugares onde vivem.

O direito ambiental, portanto, já não caminhava mais sozinho. Tão pouco solitário andava o direito dos povos indígenas e populações tradicionais. Surge uma pauta comum de lutas, representada pelo termo socioambiental, assim definido: "Por socioambiental se entende tudo aquilo que envolve a proteção da biodiversidade conjugada com a sociodiversidade, isto é, quando se entende que o ser humano faz parte da natureza e só sobrevive junto com ela" (SOUZA FILHO, 2009, p.14).

Essa construção histórica, no entanto, encontra em Carlos Frederico Marés de Souza Filho o seu fundamento epistemológico. Há entre o autor e o socioambientalismo uma simbiose de criador e criatura, cujo protagonismo propiciou o melhor retrato do momento em que surge a expressão socioambiental no Brasil, conforme abaixo destacado:

> O termo socioambiental nasceu, no Brasil, da junção do trabalho de dois grupos de pessoas, o primeiro formado por quem trabalhava no sentido de implantar na prática os direitos constitucionais dos indígenas e o segundo defendia a efetivação dos direitos ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, ambos com trabalho anterior a Constituição e com participação na sua discussão. Esta junção deu origem a uma nova organização, no início da década de noventa, chamada Instituto Socioambiental (ISA) que apregoava: "socioambiental se escreve junto", para reafirmar o caráter indissociável do termo. (SOUZA FILHO, 2011)

Deste modo, a expressão socioambiental apregoada pelo Instituto Socioambiental – ISA, representa essa união de forças entre os ambientalistas com as populações tradicionais, entre o ser humano e a natureza como partes integrantes de um único contexto.

O surgimento de um novo termo ou expressão, não raro, acaba tomando proporções mais amplas ou mesmo diferentes daquelas originalmente pensadas. Atualmente o termo socioambiental é utilizado amplamente nos mais diversos segmentos da sociedade, especialmente na área empresarial, a qual invoca uma imagem positiva junto aos seus clientes ao afirmar que segue critérios de responsabilidade socioambiental, sem, contudo, ao menos na maioria dos casos, explicar o porquê tal assertiva corresponde efetivamente com a realidade das organizações que a utilizam.

Socioambiental, assim sendo, nas palavras de José Eli da Veiga (2007), constituiu-se num fenômeno que justificou um ensaio sobre a legitimação do "adjetivo socioambiental", muito bem aceito pela sociedade brasileira, apesar de menos usado noutras línguas. Conforme o autor, "com a exceção do espanhol, particularmente a Bolívia, até encontra um bom correspondente no alemão: *ökosozial*. É verdade que existe uma tentativa de introduzir a expressão *socioenvironmental* na língua inglesa, mas permanece bem mais comum o uso de *socio-ecological*" (VEIGA, 2007, p.89).

O autor prossegue asseverando que justamente o uso do hífen separando o "social" do "ambiental" que é repudiado pelos criadores do neologismo, fazendo referência ao ISA, e, por fim, concluindo que tanto o uso da expressão utilizada por empresas quanto a utilização na concepção do Instituto Socioambiental "apontam para o mesmíssimo fenômeno: a inevitável necessidade de procurar compatibilizar as atividades humanas em geral – e o crescimento econômico em

particular – com a manutenção de suas bases naturais, particularmente com a conservação ecossistêmica" (VEIGA, 2007, p.91).

Na verdade o que se observa é que a utilização da palavra socioambiental na atualidade está tendo uma utilização muito mais ampla e até mesmo diferente do que a noção que fora idealizado pelo ISA. Na área comercial e empresarial chega ocorrer uma banalização da expressão, onde algumas empresas utilizam a palavra ostensivamente significando simplesmente que cumprem a legislação, seja ambiental ou social, o que justificaria sua "responsabilidade socioambiental".

Numa concepção mais abrangente e no sentido original de sua criação, da expressão socioambiental configura-se e deriva o socioambientalismo, o qual, segundo Carlos Frederico Marés de Souza Filho, "é um movimento muito mais amplo que tem como convicção a necessidade de encontrar um caminho de superação do desenvolvimento econômico sem limites para que seja possível a manutenção mais próxima da integridade da sociodiversidade e da biodiversidade do planeta e de cada uma de suas partes" (SOUZA FILHO, 2011, p.10).

2 DO DIREITO SOCIOAMBIENTAL AOS DIREITOS DA SOCIOBIODIVERSIDADE

A sociodiversidade no contexto acima mencionado é formada pela imensa diversidade humana de culturas e costumes diferentes, com especial ênfase, no contexto do presente trabalho, para as centenas de etnias indígenas diferentes, populações quilombolas e comunidades tradicionais das mais diversas regiões do país, a exemplo dos seringueiros, castanheiros, quebradeiras de coco babaçu, pescadores artesanais, ribeirinhos e pantaneiros, dentre outros. São esses povos que convivem e conhecem a biodiversidade, interagindo com ela de forma harmônica, contribuindo para sua evolução genética, bem como na conservação e ampliação de espécies e de ecossistemas.

> A amplificação da variabilidade genética na roça é auxiliada ainda por mais dois fatores integrados, a *biologia das sementes* e o sistema de coivara adotado pela maioria dos caboclos, índios e caiçaras, em que as roças são abandonadas após o solo ter-se esgotado, e retomadas após vários anos, quando as capoeiras já restauraram a fertilidade (MARTINS, 2001, p. 375).

Desta união entre sociodiversidade e biodiversidade forma-se, então, o vocábulo sociobiodiversidade. O termo foi conceituado por meio da Portaria Interministerial nº 239, de 21/06/2009, como a "inter-relação entre a diversidade

biológica e a diversidade de sistemas socioculturais"[57].

Em documento que apresenta o Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade[58] o grupo de coordenação interministerial que coordena o projeto explica que o Brasil é um país de dimensões continentais, abrigando uma biodiversidade exuberante nos Biomas Amazônico, Cerrado, Pantanal, Caatinga, Mata Atlântica, Zona Costeira Marinha e Pampa, sendo que esta riqueza biológica está associada a uma grande diversidade sociocultural, representada por mais de 200 povos indígenas e por inúmeras comunidades tradicionais (quilombolas, extrativistas, pescadores, agricultores familiares, entre outras), detentoras de conhecimento considerável e habilidades sobre os sistemas tradicionais de manejo da biodiversidade.

Assim, na atualidade, a expressão sociobiodiversidade, em nosso sentir, expressa com maior fidedignidade a proposta inicialmente concebida pelo ISA de unir a luta dos povos tradicionais com a luta ambiental, ampliando-a, contudo, para uma perspectiva maior no rumo dos novos ventos que sopram na América Latina, conforme destaca Alejandro Médici (2011, p.40):

> Interesante resulta, em este mismo contexto latino-americano, lo que está ocurriendo en algunos de los países de capitalismo tardío, como Bolívia, Ecuador y Venezuela, que pese a que adoptan la estructura jurídico-política constitucionalista y garantista de tradición europea y "usamericana", le dan un nuevo sesgo más abierto y producido no solo desde el pluralismo jurídico, sino también desde la interculturalidad. Por medio del llamado nuevo constitucionalismo latinoamericano y autodenominándose como estados plurinacionales – con cierta afinidad pero con diferente perspectiva política Brasil también constitucionaliza derechos étnicos y colectivos -, se están reconociendo una serie de nuevos derechos vinculados con la dimensión multiétnica y plurinacional de sus sociedades. Se trata de un proceso de mestizaje cultural en el que el paradigma moderno no es el único que establece las condiciones de garantía jurídico-política…Por ejemplo, en este sentido, la Constitución ecuatoriana parte de que la naturaleza es sujeto de derechos y como tal debe ser garantizada, protegida y cuidada.

---

[57] Portaria Interministerial 239 - Estabelece orientações para a implementação do Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade e dá outras providências. Ministério de Estado do Desenvolvimento Agrário, Ministério de Estado do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e Ministério do Meio Ambiente. 21/06/2009.

[58] Plano Nacional de Promoção das Cadeias de Produtos da Sociobiodiversidade. Grupo de Trabalho Interministerial. Brasília, junho de 2009. O Plano define Cadeia Produtiva da Sociobiodiversidade como um sistema integrado, constituído por atores interdependentes e por uma sucessão de processos de educação, pesquisa, manejo, produção, beneficiamento, distribuição, comercialização e consumo de produto e serviços da sociobiodiversidade, com identidade cultural e incorporação de valores e saberes locais e que assegurama distribuição justa e equitativa dos seus benefícios.

Esta nova concepção jurídica e epistemológica aberta e plural do novo constitucionalismo latino-americano nos apresenta a natureza, representada na *Pachamama*, como titular de direitos, numa quebra de paradigma que amplia os horizontes epistemológicos da defesa do meio ambiente e das populações tradicionais. Por essa perspectiva impõe-se uma releitura do texto constitucional, extensiva e mais protetiva, em conjunto com os direitos humanos, econômicos, sociais e culturais reinterpretados a partir do direito de autodeterminação dos povos indígenas.

A evolução do pensamento jurídico para chegar ao estágio atual, que concebe a natureza como titular de direitos é bem demonstrada pelo raciocínio de Santamaria (2011, p. 128), demonstrando que o status jurídico do conceito de titularidade de direitos vai se alternando ao longo da história conforme os interesses dominantes do momento:

> El status del titular de derecho ha cambiado con el tiempo. En un inicio, en el constitucionalismo moderno, sólo tenían status jurídico el burgués propietario; este se fue expandiendo, con el constitucionalismo social, al obrero y campesino; se integró la mujer, el indígena y los mayores de edad; últimamente, se ha ampliado el status a todas las personas. Finalmente, el status se ha extendido a la naturaleza.

Desta forma, os direitos da sociobiodiversidade ratificam a relação de dependência existente entre meio ambiente e seres humanos, reconhecendo na vasta diversidade biológica a fonte da diversidade cultural, bem como a importância da cultura humana para manter e ampliar a biodiversidade de forma sustentável, numa perspectiva de visão integral dos direitos.

A expressão sociobiodiversidade, assim, parece abarcar melhor a ideia a ser defendida, constituindo-se numa adequação terminológica que amplia e retoma o conceito inicialmente idealizado para a palavra socioambiental. Conforme explica José Eli da Veiga (2007, p.128) ao falar a emergência da expressão socioambiental, "as mudanças semânticas do debate político sempre revelam um sentimento coletivo de que noções utilizadas até determinado momento não dão mais conta da percepção que se tem dos problemas enfrentados, nem exprimem direito o que se gostaria ou pretenderia fazer em seguida".

De tal modo, os conceitos vão se ampliando e ganhando dimensões além das esperadas quando do seu surgimento, conforme abaixo destacado:

> Também cada vez mais a diversidade cultural humana - incluindo a diversidade de línguas, crenças e religiões, práticas de manejo de solo, expressões artísticas, tipos de alimentação e diversos outros atributos humanos - é interpretada como sendo um componente significativo da biodiversidade,

> considerando as recíprocas influências entre o ambiente e as culturas humanas. Desse modo, o conceito de biodiversidade vem sendo ampliando para o de sociobiodiversidade (ALBAGLI , 1998, p. 63).

No contexto de cultura e biodiversidade, o conhecimento tradicional dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais é o fruto, por excelência, que representa a sociobiodiversidade, nascido da árvore que germinou a partir da semente que se chamou "socioambiental".

Conforme explica Margarita Flórez (2000, p. 190) acerca dos conhecimentos tradicionais, "pode-se afirmar que se produzem de forma coletiva, cumulativa e em resposta a situações e motivos muito diferenciados. São conjuntos complexos que se apoiam na tradição, na observação e na utilização dos processos e recursos biológicos".

O conhecimento tradicional associado aos recursos da biodiversidade, nesta seara e como visto nos capítulos anteriores, faz parte de um complexo mosaico que não pode ser concebido senão pela soma de todas as partes integrantes, onde conhecimento, território, natureza e populações tradicionais se constituem numa continuidade de partes, sendo que a separação de qualquer destes elementos significado de rompimento da cadeia que forma a vida.

A proteção integral dessa complexidade por meio de todos os instrumentos jurídicos possíveis, além dos fundamentos éticos e históricos que devem ser levados em consideração na defesa dos direitos dos povos, é que entendemos estar melhor representada pela expressão direitos da sociobiodiversidade.

Para o direito a expressão não é desconhecida, em que pese, no entanto, geralmente estar sendo utilizada como sinônimo de direito socioambiental, o que, de forma alguma, se constitui em equívoco, apenas representa o momento atual de como o meio acadêmico tem se apropriado do conceito. Acerca da classificação do tema dentro do ordenamento jurídico, Carlos Frederico Marés de Souza Filho (2011, p.12-13) explica:

> Não é um ramo do direito. Os chamados ramos do direito são divisões que organizam os diversos campos de atuação do direito para facilitar sua compreensão ou estudo, alguns têm caráter didático, outros de hierarquia, como o direito constitucional, outros em razão da relação jurídica que lhe é própria, como o direito do trabalho ou comercial, outras de grande abrangência como o direito público e privado, outros ainda como o objeto da tutela, como o penal e civil. Alguns autores defendem ora a criação, ora a junção de um novo ramo que reúna um conjunto determinado de leis, de princípios e, às vezes, de método, para chamar de direito socioambiental. Outros podem até ver no direito ambiental um ramo, no direito dos povos outro ramo e até, se mais exagerar, um ramo para o direito do patrimô-

> nio cultural. Mas quando pensamos no direito socioambiental, é muito difícil imaginá-lo como um ramo. O direito em qualquer ramo organiza a sociedade e garante direitos individuais. Os direitos socioambientais, explicitados no século XX, fazem parte do direito que organiza a sociedade, mas ao contrário de garantir direitos individuais cria direitos coletivos que, exatamente, se opõe aos direitos individuais.

Aqui se busca ampliar a concepção de direito socioambiental. A utilização da expressão tem crescido na área jurídica, já se constituindo inclusive em linha de pesquisa de programas de pós-graduação *strictu sensu*, a exemplo da Universidade Federal de Santa Maria, no Rio Grande do Sul[59].

Antes disso o programa de Pós-graduação em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas, por exemplo, possuía área de concentração em Direito Ambiental e uma das linhas de pesquisa ainda denomina-se "direitos da sócio e biodiversidade", não constando, atualmente, explicação no site do Programa[60] sobre o que seria exatamente essa linha de pesquisa, mas fazendo referência aos seguintes temas: biodiversidade, biossegurança, bioética, direito dos povos, povos indígenas e populações tradicionais, agricultura sustentável, direito ambiental econômico e empresarial. Observa-se, contudo que a expressão está escrita separada, como direitos da "sócio" e "biodiversidade", sem a ênfase que a junção de ambas representa.

De igual forma o XV Congresso Nacional do CONPEDI – Conselho Nacional de Pós-graduação em Direito, realizado em Manaus de 15 à 18 de novembro de 2006 trouxe como tema "Direito, Sociobiodiversidade e Soberania na Amazônia".

Logo, "direito da sociobiodiversidade" não é um termo estranho ao mundo jurídico, pelo contrário, sua utilização tem crescido constantemente e, desta forma, vai aos poucos tomando novas formas nem sempre possíveis de se antever.

---

[59] <http://www.ufsm.br/ppgd/index.php/estrutura-do-curso/linhas-de-pesquisa/direitos-da-sociobiodiversidade-e-sustentabilidade> Acesso em 21 de janeiro de 2013.

[60] < http://www.pos.uea.edu.br/direitoambiental/categoria.php?area=LPE#2> Acesso em 21 de janeiro de 2013.

3 FUNDAMENTOS E PERSPECTIVAS DOS DIREITOS DA SOCIOBIODIVERSIDADE

Assim, cientes do panorama incerto do futuro e, ao mesmo tempo, vendo na expressão uma possibilidade de representar novas perspectivas de defesa dos direitos dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais, além da defesa do meio ambiente, ousamos propor quatro premissas que poderiam contribuir para a construção do conceito de "direito da sociobiodiversidade", sem, contudo, pretender que as ideias estejam colocadas como prontas e acabadas, mas, pelo contrário, que sejam um início para novas reflexões:

> a) A interpretação do direito da sociobiodiversidade deve ser realizada seguindo o princípio *in dubio pro ambiente*[61]; desta maneira, os tratados e convenções internacionais devem ser lidos em igual hierarquia constitucional, nos termos do artigo 5º, §1º, 2º e 3º, aplicando-se o cenário de direitos mais favorável ao meio ambiente e aos povos tradicionais;
>
> b) Os direitos dos povos indígenas, quilombolas e comunidades tradicionais devem ser concebidos em perspectivas mais amplas, incorporando o catálogo de direitos humanos reinterpretado a partir das premissas do direito coletivo, consuetudinário e de autodeterminação reconhecidos em instrumentos jurídicos internacionais como a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, o Protocolo de Nagoya e a Convenção 169 da OIT;
>
> c) Os direitos dos povos indígenas, quilombolas e populações tradicionais sobre o território, a cultura, o meio ambiente, os seus usos, costumes e conhecimentos relacionados ao uso da biodiversidade devem ser compreendidos como unos e indivisíveis, compreendidos como direitos humanos e fundamentais decorrentes do direito à vida;
>
> d) Necessidade de releitura e interpretação extensiva do artigo 225 da Constituição Federal e do art. 3º, inciso I, da Lei 6938/81[62], em consonân-

[61] No âmbito do meio ambiente, sob a perspectiva mais protetiva convém lembrar o princípio *in dubio pro ambiente*, conforme destaca Anderson Furlan: "O Poder Público – entendendo-se por este os Poderes Executivo, Legislativo e Judiciário, em todos os entes da Federação – deve pautar suas decisões pelo princípio do in dubio pro ambiente sempre que estiverem diante de dúvida acerca do risco de degradação ambiental. Outrossim, a própria Administração Pública Indireta não pode ignorar o alcance e importância deste princípio". (FURLAN, 2010, p. 116)

[62] Lei 6938/81: Artigo 3º - Para os fins previstos nesta Lei, entende-se por: I - meio ambiente, o conjunto de condições, leis, influências e interações de ordem física, química e biológica, que permite, abriga e rege a vida em todas as suas formas;

cia com os artigos 215 e 216 do texto constitucional, criando condições para elevar o patamar epistemológico de reconhecimentos de direitos da natureza, indo além de erigir o meio ambiente como alvo de proteção simplesmente por ser considerado necessário à vida humana, mas almejando o seu reconhecimento jurídico *per si*, mesmo que doutrinário, num primeiro momento, jurisprudencial, posteriormente, e, quem sabe, legal ou constitucional conforme já alcançado pela Bolívia e Equador.

Tais premissas, de caráter inicial e propositivo para ampliar a reflexão jurídica sobre o tema, encontram forte consonância na noção *Pachamama*, explicada com maestria por Eugenio Raúl Zaffaroni (2012, p.108):

> El paso al derecho en el constitucionalismo andino: la Pachamama y el sumak kawsay: En el preámbulo de la Constitución de la República del Ecuador de 2008 se dice: Celebrando a la naturaleza, la Pacha Mama, de la que somos parte y que es vital para nuestra existencia, y después señala que decide construir: Una nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad y armonía con la naturaleza, para alcanzar el buen vivir, el sumak kawsay. El capítulo VII de la Constitución de Montecristi se refiere a Derechos de la naturaleza, o sea que desde el título reconoce la cuestión medioambiental como propia de la naturaleza y a ésta como titular de derechos. En consonancia con esta posición, el artículo 71º dispone: La naturaleza o Pachamama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. // Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observarán los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. // El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema. En el preámbulo de la Constitución Política del Estado boliviano, sometida al voto popular en 2009, se dice: Cumpliendo con el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia. El artículo 33º prescribe: Las personas tienen derecho a un medio ambiente saludable, protegido y equilibrado. El ejercicio de este derecho debe permitir a los individuos y colectividades de las presentes y futuras generaciones, además de otros seres vivos, desarrollarse de manera normal y permanente. El artículo 34º complementa el anterior disponiendo: Cualquier persona, a título individual o en representación de una colectividad, está facultada para ejercer las acciones legales en defensa del medio ambiente, sin perjuicio de la obligación de las instituciones públicas de actuar de oficio frente a los atentados contra el medio ambiente.

Temos plena consciência dos limites territoriais da aplicação das Constituições da Bolívia e do Equador. Não se está propondo, aqui, que Constituições de outros países tenham validade em território brasileiro, como algum entendimento mais precipitado pode sugerir.

No entanto, o que se está prospectando são movimentos presentes que ressignificam as clássicas noções de titulares de direitos, onde apenas os humanos encontravam-se nesta seara, identificando que os fundamentos constitucionais dos países vizinhos certamente terão grandes influencias em nosso país, seja no âmbito doutrinário e jurisprudencial, num primeiro momento, para, possivelmente, serem elevados ao status constitucional no futuro.

CONCLUSÃO

Ao concebermos a natureza como titular de direitos, no sentido de uma relação de simbiose e cooperação entre todos os seres, inclusive os humanos, estaremos admitindo a existência de um novo patamar de direitos, mais amplo, protetivo, completo e integral, superando a tradicional visão cartesiana que transformou a natureza e mesmo os humanos em objetos e mercadorias.

Nesta perspectiva, o direito ao meio ambiente não se apresenta mais apenas e tão somente como um direito humano fundamental em razão de satisfazer as necessidades humanas ou de garantir-lhe a saúde. O meio ambiente passa a ser ele mesmo titular de direitos, possuindo direitos *per si*, pois não se mostra razoável proteger a natureza somente quando interesse à satisfação das necessidades humanas.

Estaríamos, assim, partindo rumo a um novo pressuposto, um novo patamar, que supera a visão tradicional de assegurar aos seres vivos não humanos uma proteção apenas em razão do benefício econômico do ser humano, para chegar a uma nova concepção de direitos, numa perspectiva de simbiose entre todos os seres vivos e demais elementos que compõem a natureza, admitindo-se uma ética de respeito e de satisfação mútua das necessidades da natureza e dos humanos dentro dos critérios de harmonia.

Nesse novo patamar de proteção e concepção integral do direito, poderíamos elencar um dos principais fundamentos dos direitos da sociobiodiversidade o direito à vida em todas as suas perspectivas, onde os humanos e a natureza, em conjunto, seriam titulares de direitos dentro de uma visão integral e simbiótica, de cooperação.

REFERÊNCIAS

ALBAGLI, Sarita. **Geopolítica da biodiversidade**. Brasília: Instituto Brasileiro do Meio Ambiente e dos Recursos Naturais Renováveis, 1998, p 63.

ALMEIDA, Gabriel Gino. Introdução. In: STEFANELLO, Alaim Giovani Fortes; PANASOLO, Alessandro; BARACAT, Fabiano Augusto Piazza (organizadores). **O Direito Ambiental nos 30 anos da Lei de Política Nacional de Meio Ambiente.** 1ª. ed. Curitiba: Editora Juruá, 2011.

FLÓREZ, Margarita. Proteção do conhecimento tradicional? In: SANTOS, Boaventura de Souza (org.). **Semear outras soluções:** os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2005.

FURLAN, Anderson. FRACALOSSI, William. **Direito Ambiental**. Rio de Janeiro: Forense, 2010.

MARTINS, Paulo Sodero. Dinâmica evolutiva em roças de caboclos amazônicos In: Célia Guimarães *et al.* (orgs.). **Diversidade biológica da Amazônia**. Belém, Museu Paraense Emílio Goeldi, 2001, pp. 369-384.

MÉDICI, Alejandro. **Teoría constitucional y giro decolonial**: narrativas y simbolismos de las constituciones. Reflexiones a propósito de la experiencia de Bolivia y Ecuador. Trabajo presentado en III Jornada s de Filosofía Política. Buenos Aires: UNMdP, 2010. Apud, RUBIO, David Sánchez. **Encantos y desencantos de los derechos humanos – de emancipaciones, libertaciones y dominaciones**. Icaria editorial. Barcelona, 2011, p. 40.

SÁNCHEZ, Enrique; PARDO, María del Pilar; FLOREZ, Margarita; **Protección del conocimiento tradicional:** elementos conceptuales para uma propuesta de regulamentación – el caso de Colombia. Santa Fé de Bogotá: Intituto de Investigaciones de Recursos Biológicos Alexander Von Humbold, 2000, p. 190.

SANTAMARÍA, Ramiro Ávila. El derecho de la naturaleza:fundamentos, In: **La Naturaleza con derechos:** de la filosofía a la política. ACOSTA, Alberto y MARTÍNEZ, Esperanza - Compiladores, Quito: Ediciones Abya-Yala, 2011, p. 193.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. Prefácio. In: WANDSCHEER, Clarissa Bueno. Patentes e Conhecimento tradicional. **Uma abordagem socioambiental da proteção jurídica do conhecimento tradicional**. 1ª ed. 2004. 1ª

reimpressão 2009. Curitiba, Paraná: Juruá Editora, 2009.

______. **Liberdades e outros direitos**. Curitiba: Letra da Lei, 2011.

VEIGA, José Eli. **A emergência socioambiental.** São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2007.

ZAFFARONI, Eugenio Raúl. **La Pachamama y el humano**. 1ª ed. – 1ª reimp. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo, 2012.

JUSDIVERSIDADE E INTERLEGALIDADE INDÍGENA NA EXPERIÊNCIA AMAZÔNICA

Edson Damas da Silveira[63]

Este trabalho tem por mérito apresentar os resultados parciais obtidos por grupo de pesquisa em andamento junto à Universidade Federal de Roraima e sob o título de "Jusdiversidade e interlegalidades Amazônicas", quando se procura descrever, comparar e compreender o fenômeno do pluralismo jurídico em voga no Estado de Roraima, proporcionalmente considerado a unidade da federação mais indígena do Brasil.

Segundo o último censo do IBGE de 2010, Roraima conta com uma população indígena estimada de 6,6 %, muito mais elevada que a média nacional, a representar menos de 0,3% da população brasileira. Essa metodologia de pesquisa é contestada por cientistas sociais roraimenses na medida em que somente no Município de Boa Vista, Capital de Roraima e no ano de 2008, restaram contabilizados algo próximo a 11 % dos habitantes que se declararam indígenas após levantamento e assistência psicossocial continuada, trabalho esse realizado de modo sistematizado durante todo aquele ano por uma vasta equipe multidisciplinar.

Ocorre que a grande maioria dos representantes dos povos indígenas de Roraima, quer por conta do forte viés de discriminação que ainda predomina no estado, quer por conta da vergonha de ser índio num território marcado pela violência contra os povos originários, acabam omitindo a sua procedência ou mesmo negando a sua própria identidade.

É desse espaço geográfico e dessa realidade que estamos a falar, tendo como base de informações particularmente os dados primários colhidos durante os anos de 2011 e 2012, reconhecendo-se que não representam a totalidade de

[63] Procurador de Justiça no Estado de Roraima. Especialista em Desenvolvimento Regional Sustentável. Mestre em Antropologia pela UFPE. Mestre e Doutor em Direito pela PUC-PR. Pós-Doutorando em Direitos Humanos pela Universidade de Coimbra – Portugal. Professor do quadro permanente do Mestrado em Direito Ambiental da Universidade do Estado do Amazonas.

casos ocorridos e nem expressam uma tendência do Poder Judiciário local, como demonstraremos a seguir.

Antes de avançarmos na exposição, importa esclarecer o que entendemos por "pluralismo jurídico", "jusdiversidade" e "interlegalidades", categorias que se fincaram como norte dos nossos interesses de pesquisa e ainda como critérios de classificação, mormente quando partimos para o entabulamento dos dados que serão expostos.

Não desconhecemos que "pluralismo jurídico" é um conceito não formatado e ainda em aberto tanto no universo do direito quanto das outras ciências sociais, mas convencionamos entre nossos pares entendê-lo no sentido mais amplo possível, qual seja, o fenômeno da coexistência de mais de um sistema jurídico a funcionar de maneira legítima, eficaz e paralela sob uma única base territorial, mesmo com o posicionamento por parte do estado que reconhece apenas como direito aquela normatização proveniente dos seus mecanismos oficiais de produção, numa linha eminentemente positivista, ou aquele por ele recepcionado como válido, ainda que originário de outras fontes de autoridade.

Sob outro vértice, compreendemos por "jusdiversidade" – termo cunhado por Carlos Frederico Marés de Souza Filho (1998) em seus escritos jurídicos - também o fenômeno da coexistência de mais de um sistema de direito a vigorar dentro de um mesmo território, mas aquele que admite e opera com um sistema paralelo de direito construído costumeiramente, segundo as crenças e tradições dos povos indígenas, sem resquícios de intervenção do estado mediante a imposição dos seus valores e formalidades.

No mais das vezes verificamos dentro das comunidades indígenas ordenamentos normativos e práticas de direito que foram "copiadas" do modelo oficial, a reproduzirem procedimentos levados a efeito pelo estado no cotidiano forense e que não escaparam às nossas observações, como ficará registrado mais à frente. "Jusdiversidade", enfim, seria aquele refinamento de uma dimensão jurídica reconhecidamente plural, com ênfase mais no aspecto da etnicidade dos povos envolvidos e num sentido mais puro da sua origem, descartadas as hipóteses de mesmices e cópias dos procedimentos típicos de estado.

E nos casos de "interlegalidade" – em linha de consideração com os estudos de Boaventura de Souza Santos (2000) - o foco de observação já se desloca para o fenômeno do relacionamento, ou seja, para o sentido da heterointegração observado entre os dois sistemas de direito, aquele construído e imposto pelo estado e que doravante chamaremos de "jurisdição estatal", e aquele tradicionalmente mantido, resistido e operado pelos povos indígenas no seio das suas próprias comunidades, seguidamente designado por "jurisdição indígena".

Assim, por "interlegalidades" os esforços de descrição e de compreensão ficariam adstritos ao encontro desses dois sistemas de direito tidos como válidos,

suas hipóteses de interrelacionamentos e repercussões no âmbito interno de cada um dos ordenamentos normativos analisados. Obviamente que por questões práticas e ainda profissionais, o interesse despertado se volta mais para a reação do estado nacional, procurando entender os discursos e de que maneira a jurisdição estatal recepciona ou nega a jurisdição indígena.

Mais tarde, ainda em meados do ano de 2011 e como conseqüência imediata das primeiras investidas em campo, o nosso grupo de pesquisa foi demandado para tratar de outro problema recorrente dentro das comunidades indígenas e também intimamente ligado com os desdobramentos das nossas anteriores pretensões, justamente para avaliar e acompanhar as hipóteses em que o estado nacional não aceita a jurisdição indígena e passa a julgar novamente os fatos resolvidos internamente, ou quando as autoridades locais se dão conta de que não conseguem administrar os conflitos intestinos e transferem deliberadamente para os agentes do estado a responsabilidade de investigar, processar e julgar os supostos crimes praticados pelos indígenas comunitários.

Nesse aspecto, e por questões de delimitação do objeto, nos limitamos ao pedido realizado pela Comunidade Indígena da Malacacheta para que antropólogos da Universidade Federal de Roraima, conjuntamente com membros dos Ministérios Públicos Estadual e Federal, traçassem um programa preventivo junto a escola daquele aldeamento acerca dos crimes contra a dignidade sexual e os seus desdobramentos em juízo.

A partir da referida solicitação, o trabalho evoluiu para a formação de um grupo com viés também de pesquisa, agora com ações direcionadas para o âmbito interno da Penitenciária do Monte Cristo, no Estado de Roraima, a fim de se mapear a real situação de todos os indígenas que estavam cumprindo pena naquele regime fechado.

Foi desse modo que durante todo o mês de dezembro do ano de 2011 realizou-se um levantamento do número total de detentos indígenas, chegando ao montante de 35 (trinta e cinco), dos quais restaram 31 (trinta e um) entrevistados e apresentando um índice de 64% dos delitos tipificados como violadores da dignidade sexual, ou seja, estupros, seduções e atentados violentos ao pudor, na maioria contra pessoa vulnerável, ou seja, em desfavor de crianças e adolescentes indígenas.

Outro dado alarmante, extremamente grave e que diz respeito diretamente ao objeto desta pesquisa foi o fato de que todos os 35 (trinta e cinco) processos judiciais foram julgados à revelia de laudos antropológicos, sem considerar as deliberações internas das respectivas comunidades e nem mesmo os traços culturais das etnias envolvidas.

Ademais, 61% dos entrevistados dentro daquele sistema prisional disseram ter idade superior a 35 anos, sendo muito provável que esse índice tenha relação

direta com os tipos penais de maior incidência, quais sejam, crimes contra a dignidade sexual.

Ainda relacionado aos tipos penais dessa categoria de delitos, 64% representam crimes tipificado no artigo 213 do novo Código Penal Brasileiro, a incriminar ações que consistem em constranger alguém - mediante violência ou grave ameaça - para ter conjunção carnal, praticar ou permitir que com ele se pratique outro ato libidinoso. É o caso tipificado em nossa legislação como estupro.

Ocorre que entre nós, filiados ao mundo do ocidente e caudatários dos valores judaico-cristãos, manter relações sexuais com menor de 14 anos e mesmo com o consentimento da vítima, também se caracteriza como estupro em face da presunção legal da violência. Notoriamente que dentro dos aldeamentos indígenas do Estado de Roraima, a partir da menarca as mulheres indígenas já estão liberadas inclusive para serem mães.

Não desmerece a nossa atenção também o elevado índice de pertencimento, onde registramos 96% dos detentos concentrados em apenas duas etnias indígenas do Estado de Roraima, a saber, identificados como Macuxi e Wapixana. E desses, 76% vieram provenientes de duas grandes áreas indígenas, tanto da Terra Indígena Raposa Serra do Sol quanto da Região da Serra da Lua.

Historicamente, as etnias anteriormente citadas podem ser consideradas no Estado de Roraima como aquelas de maior contato com a sociedade envolvente, em decorrência justamente das invasões de fazendeiros, instalações de vilas dentro das terras indígenas e por terem conseguido interagir mais facilmente com os valores do ocidente.

Por outro lado, os detentos da Região da Serra da Lua se apresentaram como pertencentes àquelas comunidades que estão mais próximas da cidade de Boa Vista, o que se pode concluir pela sua maior vulnerabilidade quanto ao consumo de bebidas alcoólicas, prática essa apontada pelas próprias lideranças indígenas como a responsável pelo aumento da incidência dos crimes contra a dignidade sexual no âmbito das respectivas aldeias.

Relativamente à assistência judiciária dos entrevistados, 27% disseram nunca ter tido acompanhamento de advogado; 23% revelaram que se encontram assistidos por advogado particular e devidamente pago pelos seus familiares; e 50% se defenderam e ainda se socorrem perante a Defensoria Público do Estado de Roraima.

No entanto, todos eles reclamaram alguma dificuldade na relação com os seus defensores judicias, pois pagaram os advogados e não mais obtiveram retorno; assim como estão há vários meses sem conseguir falar com o defensor público responsável pelo seu processo.

O sentimento de abandono dentro do sistema prisional se revela ainda mais assustador quando a grande maioria dos detentos indígenas revelaram que

não recebem visitas regulares dos seus familiares por uma série de fatores, quase todos ligadas ao fato de que os parentes moram nas aldeias distantes e não conseguem se deslocar com frequência até a Penitenciária Agrícola do Monte Cristo.

Finalmente, constatamos que 55% dos entrevistados possuem o Registro Administrativo de Nascimento Indígena (RANI) junto à FUNAI, mas de antemão já se pode concluir que em nenhum dos processos relatados restou considerada a peculiar condição de indígena do réu, muito menos a existência de laudo antropológico para auxiliar o magistrado na condução do processo.

Nos termos das narrativas registradas dentro daquele estabelecimento prisional, o fato dos acusados serem índios e se declararem indígenas dentro do processo restaram espancados pelo Magistrado em sentença sob o argumento de que, por possuírem CPF, carteira de identidade, conta bancária ou mesmo carteira de motorista, já estariam integrados à comunhão nacional e, bem por isso, completamente assimilados pela sociedade envolvente, perdendo assim e para fins de direito, a sua condição de indígenas.

Os resultados deste trabalho foram detalhados e também apresentados na 28ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 02 e 05 de julho do ano de 2012, na Cidade de São Paulo, tendo por título "Práticas culturais indígenas e a criminalização a luz do nosso ordenamento jurídico", subscrito pelo Professor Carlos Alberto Marinho Cirino (orientador desta dissertação) e ainda por este articulista.

Em face dos resultados alcançados nessa primeira investida, com a liberação do cárcere de alguns indígenas presos indevidamente e o levantamento dos processos paralisados em juízo, o nosso trabalho evoluiu para a criação de um grupo permanente de trabalho, agora denominado "Comissão Interdisciplinar de Efetivação das Prerrogativas Institucionais de Defesa dos Direitos Indígenas Fundamentais – CIEDIF", sob a coordenação do Professor Carlos Alberto Marinho Cirino e tendo como membros representantes da Advocacia Geral da União em Roraima, Ministérios Públicos Estaduais e Federais, assim como professores, alunos e pesquisadores da Universidade Federal de Roraima.

O trabalho de assistência, acompanhamento processual e defesa dos indígenas detidos na Penitenciária Agrícola do Monte Cristo continuou durante todo o ano de 2012, findando que em dezembro daquele mesmo ano foi realizado novo levantamento no âmbito do referido estabelecimento prisional, dando-se retorno àqueles réus que contam com processos pendentes e entrevistas com os novos indígenas encarcerados.

Com efeito, foi justamente dentro dessa realidade premente e também precária que verteram algumas parciais e momentâneas conclusões, como o fato de que os representantes do Poder Judiciário local – quando não aceitam a jurisdição indígena e principalmente nas hipóteses do estupro presumido contra

menor indígena de 14 anos – decidem sob o forte ranço da autoridade universal dos direitos humanos entabulados pela realidade do ocidente, bem como pela prevalência inconteste do código penal brasileiro como disciplinador de condutas exigidas indistintamente para qualquer cidadão brasileiro, independentemente dos seus traços culturais e matizes étnicas.

Conscientes desse movimento do Poder Judiciário local, algumas comunidades indígenas do Estado de Roraima agora vem concebendo os seus próprios códigos escritos de conduta e respectivas punições, segundo seus usos, costumes e tradições, chegando inclusive a reproduzir na vida comunitária mecanismos de repressão até então muito próprios da sociedade envolvente.

Como exemplos dessas práticas recentes, podemos citar o caso da construção de uma "cadeia" dentro da Comunidade Indígena dos Três Corações, predominantemente formada pela etnia Macuxi e sediada no Estado de Roraima, configurada na forma de uma cobertura totalmente aberta lateralmente, com rede estendida no centro e simplesmente rodeada por um frágil marco de madeira, havendo inclusive um "delegado" índio designado pela própria comunidade para administrar o estabelecimento prisional[64].

Nacionalmente conhecido, o caso do policiamento ostensivo criado pelos Ticuna da Comunidade Umariaçu II, localizada em Tabatinga – Estado do Amazonas, é outro exemplo dessas mimetizações recorrentes, onde os próprios indígenas fazem a vigilância e repressão ao tráfico de drogas, consumo de bebidas alcoólicas e acesso ao território brasileiro por intermédio das fronteiras com a Colômbia e o Peru[65].

Em razão desses movimentos organizados pelos indígenas dentro das suas aldeias, tudo registrado mediante a produção de documentos escritos e bem a gosto das autoridades do estado nacional, é que algumas decisões judiciais de primeira instância vêm de fato prestigiando e respeitando a jurisdição indígena, mas sempre tendo como limite de "tolerância" a nossa pauta universal de direitos humanos e os direitos fundamentais prescritos na Constituição Federal de 1988.

No entanto, interessante observar que não há um movimento articulado dos representantes do estado nacional em relação aos esforços hermenêuticos para aceitação dessa espécie de "heterointegração tolerada", se resolvendo os processos caso a caso, muito dependentes ainda da disposição, sensibilidade e "boa vontade" de cada um dos atores jurídicos envolvidos no processo.

Exemplos desses movimentos desarticulados, mas repletos de "boa vontade" em alguns momentos, é o caso dos homicídios julgados pelo Tribunal do Júri

---

[64] Este caso encontra-se minuciosamente relatado e também fotografado por Joel Maduro, Oficial de Diligências do Ministério Público do Estado de Roraima, quando por determinação da Promotoria de Justiça da Comarca de Pacaraima cumpriu a *Ordem de Serviço nº 003,* em 07 de março de 1998. Ao final da aludida inspeção, gerou-se o *Relatório de Inspeção nº 005/98*, hoje devidamente arquivado nos escaninhos daquele Órgão Ministerial.
[65] Notícia vinculada no sítio <http://noticias.uol.com.br/cotidiano/2009/04/20ult5772u3663.jht>, sob o título "Índios criam serviço de policiamento próprio em Tabatinga (AM), acessado em 20.4.2009.

na Comarca de Caracaraí – Estado de Roraima, com a particularidade de que ambas as defesas restaram sustentadas sobre a tese da negativa de autoria, atribuída a uma terceira entidade que, nos lavrados roraimenses e entre os indígenas da Região da Raposa Serra do Sol, é conhecida como Kanaimé[66].

No primeiro daqueles julgamentos, os representantes da sociedade caracariense acabaram absolvendo o indígena acusado – por quatro votos contra três - sob o entendimento de que ele realmente não tinha o necessário discernimento do crime porquanto "possuído" pelo "espírito" vingador do Kanaimé, a punir aquela vítima também indígena pelo seu mau comportamento comunitário.

Contudo, em julgamento de outro caso, mas com peculiaridades muito semelhantes, houve por bem o conselho de sentença da Comarca de Caracaraí em condenar outro índio acusado de homicídio – também pelo placar apertado de quatro votos a três -, não aceitando a tese de defesa para exclusão da culpabilidade com fundamento na incorporação do Kanaimé.

Mas a mudança de paradigma nos foros da nossa região aconteceu mesmo com o julgamento do homicídio praticado pelo indígena Basílio, em sede do Tribunal do Júri da Justiça Federal de Roraima e no dia 31 de maio do ano de 2000, quando por votação unânime se absolveu o réu porque já fora anteriormente julgado e condenado pela assembléia geral da sua própria comunidade, sendo-lhe aplicada a pena de banimento por 10 anos, destituição de todos os seus pertences e afastamento forçado dos seus familiares por igual prazo[67].

Vingou em plenário a tese do *non bis idem*, a vedar uma segunda condenação pela imputação dos mesmos fatos, uma vez que conhecidos e julgados à luz dos valores defendidos pela jurisdição indígena. Isso quer dizer que os representantes da sociedade não índia e ainda envolvente acabaram por reconhecer a autoridade do julgamento realizado pela comunidade originária, tendo-o com válido e eficaz para afastar a incidência da jurisdição estatal sobre o mesmo caso.

Indubitavelmente que houve um imenso progresso na relação oficial com os povos indígenas de Roraima, relativizando-se o princípio do monopólio do direito por parte do estado nacional, ainda mais quando promovida por representantes da sociedade não índia, nos moldes do processo formal e democrático que inspira o plenário do Tribunal do Júri no sistema forense brasileiro.

Isso quer dizer que a própria sociedade envolvente, em inafastável sentimento de justiça nesses últimos casos relatados, houver por bem reconhecer

---

[66] Nos termos da dissertação defendida por Manoel Gomes Rabelo Filho junto ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Pernambuco no ano de 2012, com o título **A representação social do Kainaimî, do Piya'san e do Tarenpokon nas malocas Canta Galo e Maturuca**, Kanaimé se consubstancia – por aproximação – numa espécie de entidade ou espírito guerreiro que tem a capacidade de também se apossar de corpos humanos terrenos para fins de praticar vingança ou mesmo promover justiça no âmbito das comunidades indígenas.

[67] Esse caso encontra-se exaustivamente analisado no meu livro **Socioambientalismo amazônico**, publicado pela Editora Juruá no ano de 2008.

que existem sim sistemas de direito diversos e paralelos ao do Estado Brasileiro, igualmente legítimos a fim de pautarem comportamentos de segmentos sociais específicos, assim como válidos para a resolução de conflitos dentro das respectivas comunidades impactadas.

Tais precedentes tiveram o condão de animar algumas outras decisões judiciais isoladas no Estado de Roraima, agora proferidas por juízos eminentemente técnicos e que também reconheceram a autoridade paralela da jurisdição indígena, como foi o caso de um menor indígena de apenas doze anos de idade que – em co-autoria com outros indígenas maiores de idade – acabaram cometendo estupro contra mulher também indígena e no âmbito da sua respectiva aldeia[68].

Julgado e condenado imediatamente pela própria comunidade como qualquer outro homem infrator, teve contra si aplicada pena de banimento do seu meio social, sem ter sido levada em consideração a sua tenra idade e muito menos os dispositivos especiais do nosso atual Estatuto da Criança e do Adolescente.

Tomando conhecimento do fato e preocupados inclusive com a integridade física desse menor de idade, segundo nossa legislação, procuraram as autoridades de estado (entenda-se Promotor de Justiça e Juiz de Direito) em não apenas respeitar aquela decisão comunitária como ainda providenciar o melhor cumprimento dela, num autêntico processo de heterointegração entre a jurisdição indígena e as medidas protetivas previstas naquela nossa especial legislação.

Substituiu-se a categoria do "banimento", punição expressamente proibida pela Constituição Federal de 1988 pelo seu art. 5º, inciso XLVII, alínea "d"; para se trabalhar agora com a hipótese normativa de "recolocação em família substituta", segundo termos disciplinados pelo nosso atual Estatuto da Criança e do Adolescente.

Feito isso, aquelas autoridades de Estado tiveram o mérito de encontrar uma tia do menor "condenado" em outra terra indígena e juntamente com as lideranças daquela área, verificadas principalmente as condições de estudo e as necessárias ao bem estar do reeducando, firmaram compromisso de reinseri-lo em outro contexto familiar.

Mas observe-se que em todos esses casos narrados, sempre houve por parte do Estado Brasileiro a iniciativa de conhecer dos fatos praticados dentro de terra indígena, instaurar procedimentos oficiais persecutórios e se manifestar ao final com provimentos jurisdicionais previstos em legislação nacional.

Ocorre que muito recentemente, exatamente no dia 03 de setembro de 2013, o meio forense do Estado de Roraima se surpreendeu com uma sentença de primeira instância e proferida nos foros comuns da Comarca de Bonfim, onde um jovem magistrado houve por bem simplesmente "declarar a ausência do di-

[68] Os fatos atinentes a esse estudo de caso restaram compilados no Processo nº 010.12.001421-1, em trâmite no Juizado da Infância e da Juventude da Comarca de Boa Vista, tendo como infrator o menor indígena A.T.C.

reito de punir estatal" em face do julgamento do mesmo fato já ter sido realizado pela comunidade indígena onde ocorreu o delito[69].

Trata-se de um indígena punido pelos seus próprios convivas porque ceifou a vida de seu irmão após um desentendimento familiar. Como pena, teve que construir uma casa para a viúva e os filhos da vítima, restando ainda destituído de todos os seus pertences pessoais e ainda banido para outra comunidade, com o fim específico de cumprimento de pena por cinco anos mediante a execução de serviços comunitários e ficando proibido de se ausentar do aldeamento.

Em nossa região, e talvez no Brasil, é a primeira vez que se tem notícia que o Estado abre mão do seu monopólio do direito em favor da jurisdição indígena, se negando a conhecer e também julgar um fato já punido pela própria organização social indígena. Obviamente que o caso irá demandar recursos, devendo os nossos tribunais se manifestar acerca dessa inédita decisão muito brevemente.

A casuística por nós compilada demonstra que os atores estatais envolvidos nesses processos de heterointegração (Magistrados, Membros do Ministério Público e advogados) acabaram se valendo dos arts. 56, 57 e 58, do Estatuto do Índio – Lei Federal nº 6001/73, para reconhecerem, firmarem e sustentarem direitos indígenas dentro dos respectivos processos, se destacando como motivação das decisões passagens normativas como "grau de integração do silvícola", "tolerância das instituições próprias", "*non bis idem*" e/ou "duplo *jus puniendi*".

Não que esteja aquele código plenamente revogado pela Constituição de 1988, uma vez que vigente desde o dia 19 de dezembro de 1973, mas em descompasso com o linguajar da nova ordem constitucional e ainda desalinhado com a novel filosofia da interação, que veio para substituir o antigo preceito da integração, advogando o respeito ao direito de ser índio e de se manter enquanto tal.

Não por desconhecimento, mas me parece que com certa timidez e por insegurança mesmo no domínio desse novo linguajar jurídico é que os nossos "operadores do direito" locais deixam de manejar particularmente os arts. 215, 216 e 231 da Constituição de 1988, para justificarem eventuais recepções pelo ordenamento brasileiro de certas decisões proferidas na jurisdição indígena.

Os novos argumentos constitucionais como o direito à cultura e respeito ao modo de vida daqueles povos não são utilizados nas raras decisões de recepção em primeira instância da jurisdição indígena. O reconhecimento aos povos indígenas da sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições raramente são lembrados nesses processos de interlegalidades, deixando transparecer ainda uma enorme dificuldade por parte das nossas autoridades estaduais em se desfazer do antigo ranço da política oficial integracionista.

Mas não há como negar que estamos avançando, inobstante não constar expressamente em nosso texto constitucional o respeito à jurisdição indígena,

[69] Trata-se dos fatos apurados na Ação Penal nº 0090.10.000302-0, tendo com réu D.T.D.

como sói acontecer – por exemplo - nas atuais constituições da Bolívia (art. 171, inciso III), Colômbia (art. 246), México (art. 4º) e Paraguai (art. 63). E para se efetivar esse processo de aproximação, o aparato do direito do estado depende muito da participação e auxílio das outras ciências sociais, particularmente do trabalho dos antropólogos para nos descrever e ajudar a compreender o modo de vida de povos estranhos aos nossos valores do ocidente, mas agora aquinhoados constitucionalmente pelo direito à diferença.

REFERÊNCIAS

RABELO FILHO, Manoel Gomes. **A representação social do Kainaimî, do Piya'san e do Tarenpokon nas malocas Canta Galo e Maturuca**. Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião da Universidade Federal de Pernambuco - UFPE. Dissertação, 2012.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

SILVEIRA, Edson Damas da. **Socioambientalismo amazônico**, publicado pela Editora Juruá no ano de 2008.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito**. Curitiba: Juruá, 1998.

JUSTIÇA, INTERCULTURALIDADE E OS DIREITOS INDÍGENAS SOB PRESSÃO NO BRASIL QUE CRESCE

Ricardo Verdum[70]

A Constituição Federal brasileira de 1988 trouxe entre outras inovações um capítulo específico intitulado *Dos Índios*, contendo dois artigos. No artigo que leva o número 231 é dito que "são reconhecidos aos índios sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições, e os direitos originários sobre as terras que tradicionalmente ocupam, competindo a União demarcá-las, proteger e fazer respeitar todos os seus bens". Nele fica definido, também, ser um dever do Estado consultar aos povos indígenas sempre e quando o interesse de "aproveitamento" dos recursos hídricos (incluídos os potenciais energéticos) e a pesquisa e a lavra das riquezas minerais incidir ou impactar sobre os territórios em que habitam. Ao estabelecer, ainda, a competência civil dos índios, suas comunidades e organizações para ingressar em juízo contra o Estado e contra terceiros em defesa de seus direitos e interesses, o texto constitucional reconhece aos indígenas o direito de representar-se perante o Estado e a Lei estatal sem a intermediação de outrem.

Do nosso entendimento, nesse capítulo fica assegurado aos povos indígenas o direito de serem reconhecidos não apenas como "culturas distintas" ou "minorias" em meio a uma sociedade abrangente, mas como *povos* ou *nações originárias* com direitos coletivos específicos no âmbito do Estado nacional; *sujeitos políticos coletivos* com direito ao reconhecimento de seus territórios e formas de territorialização, e a participar dos pactos com essa sociedade e o Estado nacional.

Embora os parlamentares constituintes não tenham sido explícitos na Constituição dizendo que reconheciam o *direito consuetudinário indígena*, disseram, no entanto, ser reconhecido aos povos indígenas "sua organização social, costumes, línguas, crenças e tradições". Isso, no nosso entendimento, significa reconhecer o direito à autodeterminação dos povos. Ou seja, o direito a autonomia e jurisdição dentro dos seus territórios, ao mesmo tempo em que o direito à par-

[70] Doutor em Antropologia Social, pesquisador do CEPPAC/UnB e consultor do Instituto de Estudos Socioeconômicos (INESC). E-mail: rverdum@gmail.com.

ticipação e consulta nas decisões legais e administrativas do Estado que tenham efeito sobre os seus territórios, condições e modos de vida.

Mas não nos enganemos, a inclusão do capítulo específico e os artigos que afirmam uma série de direitos aos povos indígenas não é suficiente à sua efetivação e para transformar o Estado brasileiro em um Estado plurinacional. Há indiscutivelmente muito que transformar na cultura política, instituições, mecanismos e práticas interétnicas para que os povos indígenas sejam finalmente vistos e tratados como *nações*. Expressão dessa insuficiência são as dezenas de projetos de lei e emendas à Constituição que tramitam hoje no Congresso Nacional – em especial a PEC 215/00, PEC 237/13, PEC 038/99, PL 1610/96 e PLP 227/12. Atos legislativos que afrontam, inclusive, acordos internacionais assinados pelo país, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração da Organização das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas, a primeira incorporada ao arcabouço normativo brasileiro desde 2003[71]. No mesmo ano em que a Constituição de 1988 completa vinte e cinco anos, ganha força na esfera pública a face mais obscura do colonialismo interno, aquela das elites e governantes liberais adeptas do "indigenismo liquidacionista" (Díaz-Polanco 1991: 88-89). A força do poder que os setores ruralistas, latifundiários, extrativistas (mineração, gás e petróleo) e empreiteiras têm no atual governo federal, e em vários governos estaduais, ficou explícita com a publicação da Portaria 303 da Advocacia Geral da União, em 2012, colocando em suspenso todos os direitos indígenas, particularmente os territoriais. Ao mesmo tempo em que reconhece e concede alguns direitos aos povos indígenas, o Estado, correspondendo com o interesse do capital nacional e transnacional, vai corroendo as bases econômicas e sociais ao seu exercício. [72]

A seguir irei tratar das formas indígenas de promoção de justiça. Além de delimitar de maneira bastante preliminar o objeto de conhecimento, apresentarei depoimentos de indígenas de diferentes grupos étnicos e regiões do país, dando mostras da pluralidade de sistemas de direito coletivo e formas de promoção de justiça operantes hoje no país, mas para os quais tem se dado ainda muito pouca atenção.

---

[71] A Convenção 169 da OIT foi incorporada ao arcabouço legal brasileiro mediante o Decreto Legislativo Nº 143, de 20 de junho de 2002, entrando em vigência no país como qualquer outra lei interna em julho de 2003.

[72] Sobre esse processo de convergência de interesses em colocar em questão especialmente os direitos territoriais dos povos indígena ver Verdum 2009, 2011, 2012a, 2012b.

1 A JURISDIÇÃO INDÍGENA NAS MARGENS DO ESTADO

Na literatura especializada, conceitos com *formas indígenas de promoção de justiça* e *sistema jurídico indígena* referem-se ao conjunto de normas legais, procedimentos e instituições de tipo tradicional ("usos e costumes"), não escrito nem codificado, e distinto do direito estatal vigente no país. Em contraste com a sociedade regida pelo direito estatal, como a nossa, o costume jurídico nas sociedades indígenas na América Latina não se constituiria numa esfera diferente ou autônoma da sociedade, ele aparece imerso na estrutura sócio-simbólica do grupo, permeando e sendo permeado por outros fenômenos socioculturais, como relações de parentesco, relações políticas, língua, religiosidade, valores e práticas de cuidado da saúde e com o corpo. Não existe um aparato administrativo específico e permanente, nem especialista profissional encarregado de elaborar e aplicar o direito. Nestas sociedades, o direito estaria constituído por um conjunto de costumes reconhecidos e compartilhados pela coletividade, e sua aplicação está nas mãos das autoridades políticas do próprio grupo. A vigência e a operação do *direito indígena* (ou do *direito consuetudinário* como alguns preferem) são indispensáveis à preservação e a reprodução da comunidade; faz parte do núcleo da sua identidade enquanto grupo étnico distinto; e condição elementar do direito e para o exercício da sua *autodeterminação*.

A investigação antropológica dos processos sociais de resolução de conflito e de tomada de decisão têm demonstrado que cada sociedade ou cultura possui uma concepção própria de ordem social; que essa concepção não é algo congelado ao tempo e fechado às relações e transformações sócio-históricas internas e externas do grupo - dai a interlegalidade observada; que a essa concepção está relacionado um sistema de regras comportamentais e de convivência; e que em caso de rupturas, sejam leves ou graves, um conjunto de ações e processos são colocados em marcha com vistas a "recuperar" a ordem em crise. O estudo etnográfico e histórico realizado por Luciana Maria de Moura Ramos (2008) entre os Kaingang na bacia do rio Tibagi, no estado do Paraná, nos oferece uma série de pistas sobre este assunto. Nele, a pesquisadora relata que sua experiência de campo permitiu-lhe observar que, não obstante o poder de pressão e persuasão do processo histórico das relações interétnicas com a sociedade nacional abrangente, a atualização sociocultural na juridicidade e no sistema jurídico das comunidades Kaingang dá-se por meio de um esforço de "domesticação" das novas situações históricas; e mais, que nem todas as práticas originalmente externas e impostas foram ou são mantidas, mas somente aquelas que adquiriram sentido face ao sistema sócio-organizativo, estrutural e simbólico mais abrangente dos Kaingang. Estabelece-se, portanto, uma relação dialética, ou talvez seja melhor dizer de diálogo e interação, entre a memória e a invenção sociocultural – ambas igualmente resultantes da contingência e da criatividade humana.

A seguir, iremos apresentar e analisar um conjunto de depoimentos onde é visível a manifestação da chamada *interlegalidade entre campos jurídicos*; no caso, o indígena e o positivo (ou estatal). Neles também será possível perceber a vontade de autonomia dos indígenas em operar a *administração da justiça* e o processo de *tomada de decisão* nos assuntos internos da comunidade. Acionar um agente externo, como a FUNAI e a polícia, por exemplo, aparece como um recurso complementar, extremo, quando os conflitos ou um comportamento de indivíduos ou grupos colocam em risco as regras de boa convivência entre indivíduos e/ ou entre famílias. Esse mesmo entendimento em relação ao acionamento de "recurso externo complementar" observei entre as mulheres indígenas que participaram das oficinas regionais organizadas pela FUNAI, entre 2009 e 2010, para tratar da aplicabilidade da chamada Lei Maria da Penha em situações de violência de gênero no ambiente social intraétnica. [73]

2 "LÁ DENTRO NÓS QUE RESOLVE"

Adianto que nosso propósito aqui não será chegar ao grau de sofisticação que um estudo aprofundado possibilita, nem ao estagio de extrair dos relatos regras gerais sobre a administração da justiça ou o processo de tomada de decisão entre povos indígenas. Pretendemos sim chamar atenção para a existência desses *sistemas de direito e justiça*, que padecem da invisibilidade exatamente pelo etnocentrismo e pelo colonialismo interno que tem caracterizado as relações interétnicas no Brasil, particularmente em relação a esses povos. [74]

Cumpre-me alertar, também, sobre o risco da adoção de formas rígidas e etnocêntricas de pensar isso que aqui chamei de "sistema" - na falta de palavra melhor neste momento. Esse risco existe especialmente se utilizado como referência (ou modelo ideal) o universo simbólico e institucional das sociedades estatistas e capitalistas - com suas normas, leis e formas de organização governamental –, com o qual estamos tão acostumados, para não dizer treinados e acondicionados. Dito isso, a seguir, apresento e comento alguns depoimentos.

Na entrevista realizada com uma liderança masculina do povo Ingarikó[75] (RR), o entrevistador questionou seu interlocutor sobre como seria tratado um conflito com morte dentro da comunidade. A pessoa disse o seguinte:

---

[73] Ver Verdum, 2008.

[74] A discussão baseia-se principalmente na massa de dados disponibilizada pela Fundação Perseu Abramo, por intermédio do seu Núcleo de Opinião Pública (NOP), resultado da pesquisa intitulada *Indígenas no Brasil – Demandas dos Povos e Percepções da Opinião Pública*. Em algumas passagens deste texto foram incorporados materiais do artigo publicado em Venturi & Bokany (Verdum 2013).

[75] Os Ingarikó habitam nas circunvizinhanças do Monte Roraima, marco da tríplice fronteira entre Brasil, Guiana e Venezuela. No Brasil, os Ingarikó juntamente com os Patamona ocupam a porção mais ao norte da Terra Indígena Raposa Serra do Sol, no nordeste do estado de Roraima.

> “Bom, essas mortes, culturalmente o que acontecia? Se matava, antigamente. Só que era um acordo feito: “Olha, se alguém matar a outra pessoa, essa pessoa também vai ter que morrer”. Então, todo mundo tinha que entrar de acordo. Então, a pessoa mata um e de quem matou também tem que morrer. Mas agora isso não é mais válido. Mudou há pouco tempo. Isso já é na minha administração, né? Porque a orientação que nós passávamos, a regra que nós constituímos de que, se morreu um, um tá vivo, então, em vez de um que matou morrer, a gente faz o quê? A gente fornece atividades para essa pessoa ajudar a família de quem ele matou. Passar um tempo, fazer, pra ele poder passar fome, pra poder sofrer um pouco. Isto seria uma forma dele restituir a maldade que ele fez. Então, isso é nova regra. Primeiro era matar mesmo”.

Perguntado sobre se essa mudança na punição prevalecia entre os Ingarikó nos três países (Brasil, Venezuela e Guiana) ou somente no Brasil, a mesma liderança afirmou que isso ocorria somente no lado brasileiro, não deixando claro, no entanto, as relações e os processos sociais que levaram a esta mudança e diferenciação. Na Guiana e na Venezuela prevaleceria outro procedimento:

> “Bom, na Venezuela o que prevalece é esta cultura de ir prender mesmo a polícia, essas coisas assim. Na Guiana também a mesma coisa. Não tem a vivência cultural”.

Outra liderança masculina do povo Ingarikó vai relatar que quando ocorre um conflito dentro da terra indígena, um conflito envolvendo somente pessoas da comunidade, há uma sequência de passos que são dados na busca de saídas para a situação de conflito. Dependendo do grau de complexidade e dificuldade, a FUNAI pode ser chamada para intervir:

> “Nós temos as lideranças da comunidade e o presidente do Conselho e a FUNAI, pra resolver este conflito lá dentro... Primeiro passa por liderança... interna. Se ela não consegue resolver, a liderança, primeira coisa eles passam junto com o coordenador do Conselho. Aí vem a FUNAI... Aí já pra resolver esta parte...”.
>
> “Se fosse, assim, o conflito com o branco, diretamente com FUNAI. [entrevistador: “depende do conflito?”] Isso. Se for com outro dos nossos vizinhos, os parente, é com toda a liderança, depois vem a FUNAI. Uma proposta assim, o uso de palavra da FUNAI, porque a FUNAI é um órgão federal pra atuar na área indígena, mexer com os povos indígenas, resolver o problema deles”.

Perguntado sobre como se resolve o problema de conflito havido com um Ingarikó fora do território indígena, a mesma liderança afirmou o seguinte:

> "Assim como Boa Vista ou não? [*entrevistador: "É. Por exemplo, o Ingarikó tá fora do território dele e tem um problema, um conflito quem que resolve? A Polícia... Federal...?"*] Não, isto..., liderança da comunidade. (...) Por exemplo, se eu saio de fora do meu território, de outro país, ele tem que... e acontece algum conflito lá em outro país, ele tem que ir e resolver o problema lá comigo".

Mas e se o conflito ocorrer fora do Brasil, ou no Rio de Janeiro, a liderança teria que ir lá ajudar na solução? Diante desse questionamento a mesma pessoas respondeu que sim, que esse é o seu entendimento de como as coisas devem acontecer, de como um coordenado de um Conselho de lideranças de uma comunidade ou povo deve proceder:

> "Isso. Tem que ir até lá. Por exemplo, eu, como coordenador do Conselho, se os meus parente tá fora do... no Rio de Janeiro ou São Paulo, eu vou até lá pra resolver, tem que resolver este problema da comunidade, o Conselho".

Entre os Makuxi[76] (RR), a interlegalidade e a "cooperação" entre os campos jurídicos aparecem na fala da liderança entrevistada. Perguntado sobre quando um conflito é dentro da terra indígena, entre os próprios moradores, como ele é resolvido, se internamente ou é levado para outra instância, no caso, "dos brancos", ele responde o seguinte:

> "Tem uns casos que é internamente, resolve internamente, que é assegurado por lei e também tem uma questão que... a Justiça Federal, que nós trabalhava muito, era difícil a federal pra julgar estes casos internos, porque às vezes envolvia a questão cultural. Mas, ultimamente, o último entendimento, é que a Justiça Federal delegou esta missão, esta função à Justiça como estadual. Então, índios processados nestes casos individuais, tá na Justiça Estadual. Nos casos que envolve direitos coletivos, aí sim, federal. (...) Depende de a gente levar os conflitos pras essas instâncias. [*entrevistador: "O que é resolvido internamente não tem..."*] Não vai. (...) E a Justiça Federal já reconheceu também uma das nossas sentenças com índio, já reconheceu que é legítima".

[76] O povo Makuxi habita na região das Guianas, entre as cabeceiras dos rios Branco e Rupununi, território atualmente partilhado entre o Brasil e a República da Guiana. Os Makuxi falam uma língua pertencente à família linguística Karib.

Já entre os Waiwai[77] (RR), a liderança consultada disse que quando tem algum conflito interno, quando alguém dentro da comunidade briga ou coisa parecida, "lá dentro nós que resolve". Por outro lado, complementou, "Se não obedecer aí nós entrega pra Polícia Federal".

Entre os Xipaya[78] (PA) o "dentro" e o "fora" da terra, no caso de conflitos, também é objeto de tratamento diferenciado. Segundo o entrevistado, dentro do povo, dentro da aldeia, se tiver algum conflito quem ajuda a dar uma solução pra isso é "a liderança". Agora, se um Xipaya for preso fora da aldeia, isso hipoteticamente, pois o entrevistado disse que isso nunca teria acontecido, quem resolve é a FUNAI, é ao órgão indigenista que eles recorrem para buscar uma solução, para mediar sua relação com a força policial que aprisionou a pessoa.

Entre os Munduruku[79] (AM), a FUNAI é um agente externo que poderá vir a ser acionado dependendo da situação. E qual seria esta situação? Quando, por exemplo, e não obstante os esforços empreendidos pelo cacique, o indígena causador de problemas não quiser mudar de opinião e/ ou comportamento. Quando há algum problema envolvendo dois ou mais indígena, diz o entrevistado:

> "O cacique chama o índio para conversar e se ele não quiser ter comportamento, ai o cacique chama a FUNAI e a FUNAI chama a polícia para ele ir preso. [*entrevistador: "Já aconteceu isso..."*] Já. Tem indígena preso. E o motivo foi de um índio querer fazer mal ao outro. Legislação é garantida, o índio é brasileiro e se ele errou tem que cumprir a lei. Da minha aldeia não tem ninguém, mas foi, já estiveram presos e já saíram".

Entre os Kaingang, no estado do Paraná, a resolução de conflitos e o estabelecimento de sanções é prerrogativa do "cacique" e das "lideranças" por ele eleitos, explicado da seguinte forma:

> "Quando o cacique é eleito, ele elege a liderança dele, uns 10 lideres lá dentro e ele é o cacique. Então eles fazem uma reunião e eles discutem a pena que vai ser aplicada aquele que desrespeitou a aldeia e o bom convívio da comunidade."

O mesmo ocorre nos Terena; quando existe um conflito interno, duas famílias têm problemas, o conflito é resolvido com a mediação "do cacique, as lideranças...".

---

[77] O povo Waiwai vive entre os dois lados da Serra do Acari, divisa do Brasil com a Guiana. Os waiwai falam uma língua pertencente à família Karib.

[78] Os Xipaya vivem na TI Xipaya, às margens dos rios Iriri e Curuá, em Altamira e na Volta Grande do Xingu.

[79] O povo Munduruku concentra-se majoritariamente na TI Munduruku, no rio Cururu, afluente do Tapajós. Mas encontram-se situados num território mais extenso: sudeste do Amazonas, nordeste do Mato Grosso e Sudoeste do Pará. Falam uma língua pertencente à família Linguística Munduruku, do tronco Tupi.

Entre os Xokleng[80] (SC), questionado sobre quando há conflitos dentro do seu território, como que eles são resolvidos, a liderança entrevistada pela FPA afirmou que têm acontecido conflitos internos, mas que são poucos e a comunidade tenta evitar que aconteçam. Ele distingue os conflitos entre "pequenos" e "maiores", que por sua vez são tratados de maneira diferenciada. No caso dos "maiores", pode ocorrer de serem acionados os mecanismos de justiça estatais, como dito a seguir:

> "Na realidade pequenos conflitos, às vezes é conversado ali mesmo, entre a própria liderança. Agora quando são conflitos maiores, ai se leva para o judicial, onde tem as coordenações e medidas judiciais mesmo".

Procedimento semelhante é adotado nas comunidades do povo Potiguara (PB). Segundo a liderança entrevistada, quando tem algum conflito dentro da TI Potiguara, com pessoas do próprio povo, normalmente quem resolve, em primeira instância, é o "conselho" e é esse conselho que define se a pessoa deverá ser encaminhada para a esfera judicial "dos brancos":

> "A gente tem conselho e a gente senta e pega a proposta daquela pessoa que foi procurar, a gente senta... [*entrevistador: "polícia..."*] Em última instancia a policia entra. Quando for caso de policia, que ai só eles vão resolver, ai a gente deixa eles resolver; mas enquanto isso não, somos nos que comandamos isso. Todas as terras indígenas são assim, aqui tem a placa, dividindo a cidade, e o delegado para entrar aqui, ele tem que nos comunicar, ele não entra sem nos comunicar, seja lá o que tenha acontecido lá dentro, ou se aconteceu um crime (coisa que nunca aconteceu), ele vai nos procurar. [*entrevistador: Ele não pode entrar...*] Não pode entrar. Ele tem que nos informar que falar que alguém o procurou, para ele fazer uma autuação lá dentro. E a gente vai procurar essa pessoa, quem foi? Foi o líder que mandou? Ai ele tem carta branca para trabalhar, desde quando a gente determina; mas fora isso não. agora policia federal é diferente, a policia federal tem que entrar, mas ainda assim, ela ainda avisa para acompanhar.

Entre os Xocó (SE), outro povo indígena que vive na Região Nordeste, a liderança consultada disse que na hipótese de haver um conflito dentro da comunidade, a situação é tratada da seguinte maneira:

> "nós temos uma forma, cada comunidade tem uma forma de se organizar, né? Nós temos a nossa. Vai depender muito do caso e ninguém tá livre de

[80] Os Xokleng vivem na TI Ibirama, em Santa Catarina. Falam um idioma pertencente à família Jê, como os Kaingang.

> qualquer tipo de caso, até dentro de sua própria... na sua própria casa, a própria família, então nós trabalhamos numa linha pra todos, de acordo com cada caso. Porque você tá ali, você abusa de uma pessoa... um rapaz, olha... vamos... se tá chamando a briga à terreiro frequentemente uma pessoa, como é que a gente faz?: "Olha, você vai passar um tempo fora pra saber o quanto que é bom lá fora". Aí o cara vai, passa lá um ano, quando volta, já volta com outra cabeça porque viu lá os sofrimentos que passou e que o paraíso é cá onde ele não tava é tendo. Tá me entendendo? Mas, eu quero dizer pra vocês, até agora, graças a Deus não existiu o caso da gente... já existiu o caso da gente trazer o Ministério Público Federal pra gente conversar. (...) as autoridades, mas nunca chegou o caso de... a gente se entendeu até agora aonde os casos apareceram nós... a gente sempre se entendeu até agora aonde os casos apareceu a gente se entendeu. Nunca houve uma morte, nunca houve um furado, que tomou uma faca, graças a Deus nunca chegamos a este nível... porque somos todos parentes, todos se conhecemos. Todos conhecemos quando cada um nasceu, tá entendendo?

O mesmo procedimento - a pessoa, ou mesmo a família ter de sair da terra indígena – pode acontecer entre os Pataxó (BA), como explica o entrevistado pela FPA:

> "Quando temo isso, resolvemo... já falei que tem a FUNAI. Nisso a FUNAI é uma espécie de conselheira. E tem os nossos conselheiros antigos, que também chama as famílias, chama os envolvidos, conselho, né? E sempre o povo Pataxó é um povo pacífico. Quando não é questão de morte, quando é questão de votar coisa, chama três vez. Os velhos, os caciques, os pajé, conselheiros chama e conversa. Se aquela pessoa ou aquela família continuar com aquele problema, aí é pedido que ele mude de comunidade, que ele vai pra outra aldeia começar do zero, viver a vida dele lá. E, se ele fizer lá, é assim, do mesmo jeito".

Já entre os Karajá (TO), o entrevistado disse que no caso do seu povo, quando há conflito interno, a situação é resolvida preferencialmente internamente, pelo "direito do costume":

> "Então... o costume Karajá existe os anciões que amenizam o problema quando acontece algum incidente entre eles lá, aí o ancião chega lá e resolve de acordo com a lei Karajá. (...) o direito do costume, né?! Tem que ser resolvido entre nós lá. Ou o expulsa ele e manda pra outra aldeia ou mata, né?! Ainda existe. Pode não ter acontecido ainda mas ainda existe. (...) Antigamente quando matava uma pessoa aí eles...aquela lei "olho por olho, dente por dente" então é assim a lei Karajá.(...) Hoje mudou. Ás vezes entrega na mão da justiça comum, deixa na cadeia, ou manda embora da

> aldeia se muda pra outra aldeia pra não acontecer. [entrevistadora: "E essa lei "olho por olho, dente por dente" que você menciona aqui em alguns momentos já aconteceu?] Já aconteceu... matar assim outra pessoa irmão daquela outra pessoa aí o outro mata. Aconteceu isso uma vez".

Mas há também casos, como o do entrevistado pela pesquisa, que embora ele seja uma "liderança" reconhecida como tal em nível nacional, prefere não se envolver na governabilidade da aldeia. Acha muito tudo complicado, prefere atuar em outros espaços sócio-políticos, como na interlocução com o Estado brasileiro ou agências apoiadoras financeiras do movimento indígena, representando os interesses da sua coletividade de origem e/ ou os Kaingang como um todo, como povo indígena:

> "Eu não faço parte dessa liderança. Eu fiz questão de ser mais um indígena dentro e respeitar. É muito complicado, talvez a gente tem conhecimento tão grande e se a gente querer mudar aquela coisa dentro da comunidade, você não sabe como vai acabar isso... Eu prefiro ter o meu tempo livre para correr atrás de política, discutir política, problemas que vem voltado para a terra indígena, por isso eu não optei para ser um deles lá dentro. [*entrevistador: "Você fala em nome do seu povo externamente?"*] Sim, externamente. Falo pelo povo nacionalmente, onde for...".

3 A PRESSÃO SOBRE OS TERRITÓRIOS E A LEI DOS BRANCOS

Deixar os indivíduos, as famílias e as comunidades indígenas no confronto direto com as pessoas e os grupos organizados (fazendeiros, garimpeiros, grileiros etc.) interessados em ocupar os territórios em que habitam e desfrutam, em explorar os recursos naturais ali existentes, ou mesmo fazer uso dos seus conhecimentos e capacidade de trabalho, seria obviamente deixá-las ainda mais vulneráveis às várias formas de violência a que estão sujeitas. Seria também atentar contra os direitos desses povos assegurados na Constituição de 1988, como também na normativa internacional, como a Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (OIT) e a Declaração das Nações Unidas sobre os Direitos dos Povos Indígenas (2007). Os dados proporcionados pela pesquisa coordenada por Vilma Bokany e Gustavo Venturi (2003) não deixam dúvida: não é possível, nem desejável, nas atuais circunstâncias, o Estado afastar-se ou ausentar-se do seu papel de proteção e promoção dos direitos assegurados aos povos indígenas no Brasil. Por motivos de espaço, apresento abaixo um extrato do universo de depoimentos analisados.

Lá nos Krikati[81] (MA), diz a entrevistada, uma mulher,

> "tem os posseiros invadindo, tirando as madeiras. Tem os caçadores, que entram na reserva pra caçar. Tem os pescadores, que entra e tem aquelas pessoas que entram, na época, pra pegar os frutos nativos, como buriti, juçara, bacuri, pequi. Então, isso a gente tem enfrentado muito na nossa reserva, mesmo que ela tá demarcada e homologada, mas por causa desta confusão de uma parte estar ocupada ainda pelos fazendeiros."

Os Rikbaktsa[82], no Mato Grosso, enfrentam problema semelhante. Perguntado sobre se a Terra Indígena demarcada é suficiente para atender às necessidades da comunidade..., o entrevistado declara que:

> "No momento ela tá suficiente, eu não sei para o futuro. Isso que me preocupa também, a população vai crescer, será que a terra vai dar? É uma pergunta difícil de eu falar. [*entrevistador: "Já tiveram invasão no seu Território..."*] Sim pelos fazendeiros, de primeiro foi tudo grilado... A gente morava ali, as 04 cidades que a gente frequenta, era tudo área indígena, e tudo lá foi grilado, matou muitos índios e ai, logo nos primeiros contatos, mataram muito índio, a gente era bastante, e ai tiraram nós e uma área para outra área e onde é que nós temos um pedacinho... De longo tempo, a gente sabia que tinha perdido aquilo, ai começamos a brigar na justiça e conseguimos a terra Japuíra e mudamos com um pouco de pessoal para lá. (...) são terras homologadas demarcadas, mas mesmo assim também estão dando trabalho. [*entrevistador: "Por quê?"*] Porque tem muitos invasores, tem muitos grandes fazendeiros lá dentro, mas mesmo assim foram demarcadas é criação de gado, poceiros também, tem muita gente lá. [entrevistador: "Mesmo homologadas?"] Mesmo homologadas. [*entrevistador: "E a justiça?"*] A justiça está muito lenta, não está reconhecendo, que 100% daquilo lá é terra indígena é legítima."

No caso dos Guarani-Kaiowá (MS), além da falta de terra, a população convive rotineiramente com situação de violência e pistolagem. A violência da discriminação também está presente na atuação do agente da Justiça, do próprio Estado. Conforme foi relatado por uma das lideranças daquele povo,

> "A gente tem conflito com os fazendeiros, latifundiários, muito problemático. E hoje na nossa região tem a segurança do fazendeiro que é um guarda que fica lá, mas é assim, pistolagem legalizada, ele mata mesmo

[81] A Terra Indígena Krikati está localizada nos municípios de Montes Altos e Sítio Novo, na porção sudoeste do estado do Maranhão.

[82] A língua falada pelos Rikbaktsa pertence ao tronco linguístico Macro-Jê.

> sem piedade, a gente morre como animal. [*entrevistador: "Você presenciou pessoas conhecidas..."*] Tem. Inclusive em dezembro um pessoal foi ocupar uma fazenda ai, e a gente perdeu dois Professores ai, um a gente conseguiu achar o corpo e o outro desapareceu e ate hoje. Então foi uma barbaridade. E a própria justiça do país não consegue enfrentar esse problema. [*entrevistador: "Já tiveram índios presos..."*] Vários e perseguidos tem vários. E assim, quem assassina índio não vai preso e quando a gente luta pelo direito da terra, a gente vai preso, eles levam preso."

Os Karipuna[83] (AP) também vivem em semelhante tensão:

> "Sair dessa área e ficar um pouco mais pra dentro da terra pra que as crianças não sofram com questão de violência, isso por que hoje a gente já sofre com questão de invasão, de pessoas querendo caçar na terra e de surpresa chegam à aldeia armadas. Tem pessoas que roubam e tentam se esconder dentro da aldeia, e os policiais vão de uma maneira um pouco agressiva adentrando as casas, aldeias mesmo e causam certo pavor na população. Esse é um dos impactos que esses povos vêm sofrendo. (...) Isso é complicado, a gente vive numa área de muito conflito. Hoje há, não há muitos indígena Karipunas fora, mas há uma ligação muito forte com a terra indígena, e os índios estão sempre indo e vindo dentro da aldeia, mas na realidade os procuradores da FUNAI não atuam quando é conflito fora da terra, e também quando há conflitos individuais. Dizem que é de uma pessoa e ela tem que encontrar alguém para fazer a defesa, e eles dizem que podem atuar em casos coletivos e que seja de interesse da comunidade indígena. (...) A gente tenta sensibilizá-los que é uma causa toda, e no momento a gente não consegue avançar. A gente tá tentando montar parceria com outros procuradores para tentar ajudar algumas famílias que precisam desse apoio da questão jurídica."

A falta de política coerente e adequada que coordene a promoção dos direitos indígenas com a sustentabilidade ambiental também emerge como outra área foco de violências e limitação ao exercício da autodeterminação e a autonomia territorial indígena. É o caso da situação vivida pelos Tupaiô (PA), como relatado a seguir:

> "Por enquanto os parentes que moram dentro da reserva, a única pressão que nós temos lá é com CMBIL, IBAMA que querem fazer um plano de manejo dentro das terras indígenas. Plano de manejo, que os indígenas e não indígenas trabalhem com plano de manejo dentro dos seus Territórios

[83] Os Karipuna vivem em sua maioria às margens do rio Curipi, afluente do rio Uaçá, no norte do estado do Amapá, área de fronteira do Brasil com a Guiana Francesa.

tirando a madeira e vendendo fora da reserva. Isso não acontece só lá, isso acontece na FLONA também, na FLONA os parentes lá não concordam e nós também não concordamos e isso é pressão do Governo por enquanto. La na FLONA os parentes foram obrigados, baixam uma portaria que são obrigados a não caçar, tem que ter autorização para caçar, para pescar, para pegar madeira para fazer a casa, tem que ter autorização pra tudo, e isso os parentes não aceitam. E nós também não vamos aceitar isso, é uma coisa de imposição, mas só que fora dessas duas áreas de conservação que é do Governo, que ele diz que é do Governo, mas que não é, é nosso...”

“Na Gleba Nova Olinda tá acontecendo problema sério, que os grandes empresários estão fazendo plano de manejo dentro e fora das terras indígenas. Lá não são só os indígenas estão sofrendo, mas os ribeirinhos também estão sofrendo, os assentados estão sofrendo. O Governo do Estado quer fazer e fez um assentamento com madeireiro dentro do Território, dentro e fora do Território indígena, e não só nós, os parentes lá de cima, por que tá nos afetando muito e vai nos afetar muito lá por quê? Porque lá são cabeceiras dos igarapés, lá que mora as nascentes dos igarapés, lá que mora tudo, os nossos princípios históricos da Mãe Da Água, da Iara, é de lá que nos alimentamos e alimentamos nossa sede aqui em baixo onde vivemos. Os parentes lá em cima estão vivendo ameaçado de morte, tem parente que não pode fazer ação, por que tem ação no Ministério Público que os madeireiros entraram com ação no Ministério Público Federal para impedir essas lideranças de fazerem ações contra eles, e nós estamos passando por necessidades, dificuldades, mas graças a deus nossos antepassados, nossos espíritos, a mãe terra, proteção do pai tupã tem nos fortalecido.”

4 COMENTÁRIOS FINAIS

O quadro que resulta da seção anterior não é nada animador. Dai porque não achar exagerada a avaliação feita por Marcos Apurinã, então coordenador da Coordenação das organizações Indígenas da Amazônia Brasileira (COIAB), quando diz ao entrevistador que

“os direitos humanos indígenas têm sido violentados, tem sido violentamente estrangulado e atropelado. Os direitos humanos, precisa, e o país brasileiro precisam se retratar com isso... Hoje tem muita discriminação, preconceito, assassinato e violência com o índio. (...) Uma situação muito grave é que o Governo não tem política voltada para essas comunidades e isso acumula esses problemas e acaba sendo penalizado por que segundo a justiça é para proteger os índios, e não é assim, os índios são agredidos,

> são violentados por quê? Muito dos fazendeiros tem comprado a policia Federal, a próprio policia comum, a próprio FUNAI tem se corrompido e os índios que padecem com essa situação. Isso é uma das coisas que acontece. E a retirada de madeira, a retirada de mineiro..., então existe muita corrupção e os índios pagam pelos erros...".

Passados vinte e dois anos desde quando foi consolidada como procedimento na Convenção 169 da Organização Internacional do Trabalho (C-169), que estabelece um conjunto de direitos aos Povos Indígenas e Tribais, somente a partir de 2011 foi quando o Estado brasileiro passou a mostrar algum interesse na regulamentação do procedimento de Consulta e Consentimento Prévio. Mas não nos enganemos, essa "preocupação" com o tema se dá em um momento bem particular, de *aceleração do crescimento*. Refiro-me ao Plano de Aceleração do Crescimento (PAC), no qual somente na Amazônia Legal foram identificadas 43 obras com efeitos sobre os territórios, condições e modos de vida de povos e comunidades locais indígenas; em alguns casos com efeitos que poderão ser irrecuperáveis perdas humanas, culturais e de biodiversidade.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, Ana Valéria et alii. **Povos Indígenas e a Lei dos "Brancos":** o direito à diferença. Brasília, MEC/SECAD – LACED/Museu Nacional, 2006.

BRANDT, Hans-Jürgen (Editor). **Cambios en la justicia comunitaria y factores de influencia**. Perú y Ecuador: Instituto de Defensa Legal, IDL, Lima, 2013.

CABEDO MALLOL, Vicente. **Constitucionalismo y derecho indígena en América Latina**. Valencia, España: Ed. Univ. Politécnica de Valencia, 2004.

CHÁVEZ, Gina y GARCÍA, Fernando. **El Derecho a Ser:** Diversidad, Identidad y Cambio. Quito, Ecuador: FLACSO, 2004.

CHENAUT, Victoria; GÓMEZ, Magdalena; ORTIZ, Héctor; SIERRA, María Teresa (coord.). **Justicia y Diversidad em América Latina:** Pueblos indígenas ante la globalización. México: CIESAS, Flacso-Ecuador, 2011.

CORREAS, Óscar. **Pluralismo Jurídico, Alternatividad y Derecho Indígena**. México: Fontanamara, 2003.

DÍAZ-POLANCO, Hector. **Autonomía Regional**: La Autodeterminación de los Pueblos Indios. México: Siglo Veintiuno Editores, 1991.

FLORES GIMÉNEZ, Fernando (coord.). **Constitución y Pluralismo Jurídico**. Quito: Corporación Editora Nacional, 2004.

GARCÍA SERRANO, Fernando. **Formas Indígenas de Administrar Justicia**. Quito, Ecuador: Flacso, 2002.

GITLITZ, John S. **Administrando justicia al margen del Estado. Las Rondas Campesinas de Cajamarca**. Lima: Instituto de Estudios Peruanos, 2013.

HUBER, Rudolf; MARTÍNEZ, Juan Carlos; LACHENAL, Cécile; ARIZA, Rosembert (coord.). **Hacia Sistemas Jurídicos Plurales**: Reflexiones y experiencias de coordinación entre el derecho estatal y el derecho indígena. Bogotá, Colombia: Konrad Adenauer Stiftung, 2008.

ILSA. **Variaciones sobre la Justicia Comunitaria**. El Otro Derecho, 30. Bogotá: Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos, 2003.

LEÓN PASQUEL, Lourdes de. **Costumbres, Leyes y Movimiento Indio en Oaxaca y Chiapas**. México: CIESAS, 2001.

MARTÍNEZ, Juan Carlos. **La Nueva Justicia Tradicional. Interlegalidad y ajustes en el campo jurídico de Santiago Ixtayutla y Santa María Tlahuitoltepec**. Oaxaca, México, 2011.

ORELLANA HALKYER, René. **Interlegalidad y Campos Jurídicos**. Cochabamba, Bolivia: Huella Editores, 2004.

PEÑA JUMPA, Antonio et alii. **Constituciones, Derechos y Justicia en los Pueblos Indígenas de América Latina**. Lima, Perú: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2002.

RAMOS, Luciana Maria de Moura. **Vénh Jykré e Ke Ha Han Ke**: permanência e mudança do sistema jurídico dos Kaingang no Tibagi. 2008. Tese (Doutorado em Antropologia Social)-Universidade de Brasília, Brasília, 2008.

SALGADO, Judith. **Justicia Indígena**. Aportes para un Debate. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala, 2002.

SÁNCHEZ BOTERO, Esther; JARAMILLO SIERRA, Isabel C. **La Jurisdicción Especial Indígena en Colombia**. Bogotá, Colombia: Instituto de Estudios del Ministerio Público, 2007.

SÁNCHEZ, Consuelo. "Autonomia, Estados pluriétnicos e plurinacionais", In: VERDUM, Ricardo. **Povos Indígenas:** Constituições e Reformas Políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, p. 63-90, 2009.

SIERRA, María Teresa. "Autonomía y Pluralismo Jurídico: El Debate Mexicano", In **América Indígena**, Instituto Indigenista Interamericano, Volumen LVIII, nº 1-2, México, 1998.

______. **Haciendo Justicia**. Interlegalidade, derecho y género en regiones indígenas. México: CIESAS, 2004.

STAVENHAGEN, Rodolfo. "Introducción al Derecho Indígena", en **Cuadernos del Instituto de Investigaciones Jurídicas**, UNAM, año VI, No. 17, Mayo-Agosto, 1991.

VENTURI, Gustavo; BOKANY, Vilma (orgs.). **Indígenas no Brasil**: Demandas dos povos e percepções da opinião pública. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2013.

VERDUM, Ricardo. **Mulheres Indígenas, Direitos e Políticas Públicas.** Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2008.

______. "Povos Indígenas no Brasil: o desafio da autonomia" In: VERDUM, R. (org.). **Povos Indígenas**: Constituições e Reformas Políticas na América Latina. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2009.

______. "Terras, território e a livre determinação territorial indígena" In: SAUER, Sérgio; ALMEIDA, Wellington (orgs.), **Terra e Territórios na Amazônia**: Demandas, desafios e perspectivas. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2011.

______. Povos Indígenas e Comunidades Tradicionais. Riscos e desafios no crescimento econômico. **Boletim Orçamento e Política Ambiental**, 28. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2012a.

______. **As obras de infraestrutura do PAC e os Povos Indígenas na Amazônia**

Brasileira. Brasília: Instituto de Estudos Socioeconômicos, 2012b.

______. “A justiça e os direitos dos povos indígenas”, In: VENTURI, Gustavo; BOKANY, Vilma (orgs.). **Indígenas no Brasil**: Demandas dos povos e percepções da opinião pública. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2013.

LA AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS: ¿EL DERECHO COMO UTOPÍA?

Magdalena Gómez[84]

PRESENTACIÓN

El punto de partida de mi elaboración, en este texto, es que los avances constitucionales y en derecho internacional, no han impulsado en México una nueva institucionalidad acorde a la autonomía y libredeterminación reconocida en el artículo segundo constitucional. [85]

Prevalece la posición de concebir a los pueblos indígenas como objetos de asistencia social más que como sujetos de derecho. Es frecuente que aún se les denomine "grupos vulnerables" no obstante el avance que se ha logrado en el terreno normativo para reconocerles como pueblos indígenas. Derivado de lo anterior se fijan posturas respecto al vínculo del no reconocimiento, en los hechos , de la autonomía jurídica indígena por parte del Estado, colocando en su lugar la lógica del llamado combate a la pobreza.

Hace tres décadas se logró desplazar el concepto de población y de grupos indígenas y hoy paradójicamente se regresa a ellos para tratar individualmente a mujeres y hombres indígenas como beneficiarios, antes que pertenecientes a un pueblo indígena en lógica de derechos colectivos. A manera de telón de fondo se aborda al inicio el impacto de la globalización respecto a pueblos indígenas, si bien en apretada síntesis se deja sentado que las tierras y territorios se encuentran bajo asedio constante a través de los llamados megaproyectos donde el Estado otorga concesiones sin consideración a los pueblos indígenas. Asimismo se anotan fenómenos como el del virtual despoblamiento que se está viviendo en vastas regiones indígenas. A

[84] Académica de la Universidad Pedagógica Nacional en el área de diversidad e interculturalidad. Colaboradora de la sección de opinión en el periódico mexicano La Jornada.

[85] Este texto ha sido reelaborado a partir de otro que está en prensa en la revista Papeles de la Universidad Autónoma del Estado de México.

manera de contraste alternativo se aborda el derecho al desarrollo propio como un mecanismo que puede dar sentido a la demanda indígena. El ensayo se ubica entre el horizonte normativo y el de las políticas públicas, por lo cual se abordan enseguida el neoindigenismo y las políticas de combate a la pobreza en el caso mexicano que lo expresan así como el sentido de la legislación reciente. Siguiendo la línea de mostrar los impactos de las políticas se anota la situación de la tenencia de la tierra después de la reforma privatizadora de 1992 y el despoblamiento de los pueblos. Se concluye con una serie de sugerencias que implican una transformación de raíz respecto a las actuales políticas públicas relativas a pueblos indígenas siempre sujetas a la aprobación de los mismos.

1 LA GLOBALIZACIÓN FRENTE AL ESPEJO INDÍGENA: RAZÓN DE ESTADO, DERECHO Y RESISTENCIA DE LOS PUEBLOS.

Tras dos décadas de lucha por el reconocimiento de sus derechos los caminos de la movilización indígena se han transformado, algunos se han bifurcado para encontrarse en la lucha por los espacios del Estado mientras que otros han hecho del repliegue una estrategia para fortalecer su autonomía. También las demandas sufren reacomodos y redimensionamiento, hoy está claro que el proceso de juridicidad de los pueblos indígenas se ha topado con la indisposición de los Estados para optar por su profunda transformación y dar paso plenamente al componente pluricultural históricamente negado, en lugar de ello, algunos han optado por apropiarse del discurso para diseñar más que un traje ,un disfraz, para decirlo a la manera de Lowenstein (1979).

En esta aparente imposibilidad hay un elemento cierto como lo es la profundización de las políticas neoliberales que han hecho de los antiguos Estados Nación una mera ficción. Ahí se asienta el necesario redimensionamiento de las luchas sociales en nuestros países latinoamericanos, pelean de cara a sus Estados pero con la mira puesta en las transnacionales que no han requerido de proceso constituyente alguno fuera de los aparatos en que se han convertido organismos como el Banco Interamericano de Desarrollo o el Banco Mundial entre otros. Conceptos como el de Democracia o lugares comunes como la llamada Reforma del Estado aparecen en el escenario anunciando transiciones y transformaciones que repiten el síndrome de la exclusión para los pueblos indígenas al trivializar los reconocimientos constitucionales y legales, reduciéndolos a compilaciones de normas cargadas de expresiones huecas. Si nos acercamos a los diversos países de la región y los vemos por la ventana indígena, nos vamos a encontrar escenarios comunes, independientemente de la ausencia o presencia de normas constitucio-

nales, legales o de derecho internacional. Por ejemplo, paradójicamente la tierra ya no vale tanto por sus fines agropecuarios como por su utilización para megaproyectos. Se impone en los Estados la tendencia a ubicar en la explotación de recursos naturales de los territorios indígenas la vía para superar la crisis económica, por medio de concesiones forestales, mineras, turísticas, hidroeléctricas. Ello sin garantizar siquiera el ejercicio del derecho a la consulta a favor de los pueblos indígenas antes de tomar decisiones que les afecten, como establece el Convenio 169 de la OIT. Mucho menos aparece viable el ejercicio del derecho al consentimiento libre e informado reconocido por la recientemente aprobada Declaración de derechos de los pueblos indígenas en Naciones Unidas.

Si bien aún existen particularidades en los procesos nacionales, éstas se refieren a las maneras en que administran las políticas o a la reacción de las sociedades nacionales o la clase política frente a ellas. En los hechos nos encontramos de cara a las definiciones y programas del BID y del Banco Mundial que no dejan lugar a dudas sobre su visión acerca del rol actual de los antiguos Estados nacionales hoy transformados en lógica neoliberal.

Ese es el marco que sustituyó a lo que antaño denominábamos "el Estado-Nación" o el proyecto emanado de la Revolución mexicana. El Estado nacional, en la nueva lógica, garantiza la preeminencia del capital y legisla a modo para facilitar su inserción en terrenos que ponen en riesgo la supervivencia misma de los pueblos indígenas pues en los hechos su derecho sobre el territorio se encuentra ausente y ello no se subsana al considerarles retóricamente "preferentes" frente a la competencia con las transnacionales. (Gómez, 2011).

En ese contexto observamos el reforzamiento de la privatización que se abrió con la reforma al artículo 27 constitucional en 1992 y se profundizó en 2005 con las reformas a la ley minera entre otras, se perfila paulatinamente la desaparición del espacio propio del derecho público al colocar al Estado como simple promotor y certificador de las operaciones "privadas" de los inversionistas. Lo cual no implica la desaparición del Estado sino el abandono de sus responsabilidades de intervención para garantizar los derechos económicos, políticos, sociales y culturales particularmente de las grandes mayorías que han sido marginadas y excluidas. Vale aclarar que no es una ofensiva local, el capitalismo se está recomponiendo a través de esas nuevas maneras de intervenir, de ocupar los territorios ancestrales de los pueblos.

Sin embargo, felizmente la realidad tiene otros escenarios, "bolsones de resistencia" como les han llamado los zapatistas mexicanos, porque los hay de otros países y desde ahí y desde las redes que pacientemente se van tejiendo se organizan para detener el empuje neoliberal que esta vez ya no solo busca excluirlos sino virtualmente eliminarlos. Frente a ello, las comunidades y los pueblos son quienes más han encabezado movimientos de resistencia en México y en el resto del continente.

Hoy más que nunca carecemos de bases para concebir a las luchas indígenas de manera aislada respecto al rumbo que está tomando el perfil neoliberal pues sus territorios son asediados ya no para lograr su despojo sino para conseguir la explotación de los recursos mediante otras vías. A lo largo y ancho del continente y también de México pueblos organizados luchan contra las concesiones mineras que provocan despojos territoriales y promueven el divisionismo en torno al magno engaño del llamado "progreso".

Así, encontramos, en Panamá, los indígenas ngöbe-buglé (guaymies y bokatas), que impusieron al gobierno la cancelación de una reforma neoliberal del código minero; en Perú los conflictos en Conga, La Oroya, Morococha, el sangriento enfrentamiento en la Amazonia en Bagua; en Bolivia, nuevo estado plurinacional el inesperado conflicto en el Territorio Indígena y Parque Nacional Isidoro-Secure, contra el Tipnis, proyecto previsto con financiamiento brasileño; en Guatemala enfrentan a la Gold Corp que impone la mina Marlyn; en Ecuador el conflicto en torno a la explotación del parque nacional Yasuní; en Brasil los indígenas enfrentan los proyectos Belo Monte y Raposa Serra do Sol.

Respecto a México en Oaxaca, el congreso autónomo cuicateco que intenta resignificar su identidad y rearticularse, a la Asamblea del Istmo en defensa de la tierra y el territorio que lucha contra las transnacionales y su mega proyecto eólico del Itsmo de Tehuantepec, que son apoyadas con un discurso oficial en torno a la supuesta mitigación del cambio climático. Se dice a las comunidades que esta energía es una respuesta al agotamiento de mantos petrolíferos, y se enfatiza la importancia de las energías renovables en el contexto del agotamiento de las energías no renovables.

Se entrega el territorio sin siquiera consultar a los pueblos. Inclusive actualmente el territorio ya se ha repartido entre las grandes empresas transnacionales de la energía: Iberdrola, Unión Fenosa, Eléctrica de Francia. Coexisten varios pueblos originarios en esos territorios (winizá, mixes, zoques, chontales). Los intermediarios oficiales llegan a las comunidades para convencerlos de la ocupación de sus tierras. Señalando que sus tierras no valen nada y que los proyectos son del mexicano y se realizarán aún en contra de su voluntad por lo que es preferible aceptar "contratos", sobre sus tierras ejidales y comunales.

Por otra parte, el pueblo wirrárika ubicado en Durango, Jalisco, Nayarit, San Luis Potosí y Zacatecas, se ha mantenido en unidad, pues en esta nueva etapa del despojo se enfrentan a la amenaza a de mineras en territorio espiritual como la First Majestic Silver. Para ellos se está pasando al exterminio de una cultura que se ha venido resguardando por mucho tiempo. Ahora quieren destruir los cimientos, señalan: "nuestra raíz como pueblo, la perdida de una cultura milenaria, la sabiduría está en peligro, wirikuta es uno de los centros sagrados donde vamos año con año porque así nos mandaron".

Toda esta serie de amenazas se realizan sin consentimiento previo y el colmo es que el Estado exige a las víctimas del despojo que demuestren con peritajes en qué medida se afectará la tierra en los próximos sesenta años, porqué veneran, porqué es importante el lugar sagrado, no entiende el Estado, denuncian, si entendiera un poco se atrevería a indagar si se puede impunemente destruir esos territorios. Si el Estado ataca a los pueblos necesitamos la unidad de todos para detener la devastación contra la madre tierra, a todos nos corresponde defender el planeta. Y pese a todo, los pueblos insisten en que apuestan tanto a la movilización como a la lucha legal, pues sus territorios están protegido por un derecho histórico y se disponen a ofrecer: peritajes tradicionales, pruebas antropológicas para probar la importancia de los ritos y de los lugares rituales.

Por otra parte, en Chiapas se impulsa el llamado reordenamiento territorial para el despojo, antes se llamaba Plan Puebla-Panamá y ahora se llama Mesoamérica. Uno de los mecanismos es el proyecto de las ciudades rurales, que son formas de concentrar a la gente "urbanizarla" y meterla a la lógica del consumo. Mientras que las juntas de buen gobierno resisten frente a la guerra de baja intensidad y la contrainsurgencia: divisionismo promovido igual por los partidos políticos, por los paramilitares, que mediante programas y proyectos que no mitigan la pobreza.

Y así podemos enumerar despojos como el que entraña la construcción de la presa, el zapotillo, donde la comunidad de Temacapulin ha dado la batalla legal y pese a sus triunfos la obra continúa, o el caso de la tribu yaqui que defiende sus recursos hídricos, o Santa María Ostula en Michoacán con su cauda de víctimas por defender sus tierras. Mientras en la montaña de Guerrero pese a su larga y estratégica lucha mediante la policía comunitaria ahora enfrentan junto a la deforestación también la amenaza minera en sus territorios y los núcleos agrarios deciden el rechazo a las concesiones.

Hoy existen contados casos que han logrado enfrentar y detener la embestida estatal como el proyecto del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) de las Juntas de Buen Gobierno en Chiapas, el que se opone a la construcción de la presa La Parota, en Guerrero, y el municipio autónomo en Cherán, Michoacán han logrado instaurar un gobierno propio y arrancar al Estado su legitimación y reconocimiento, lo que les permitirá consolidar la ruta en defensa de sus bosques y pese a ello con enorme realismo se preguntan ¿hasta dónde podemos caminar con la ley y hasta donde se tuerce?

Por otra parte, las crecientes movilizaciones indígenas en regiones que conjugan extrema pobreza y marginación social y política está generando una tendencia de criminalización muy grave y creciente, que consiste en valorar la problemática indígena bajo un esquema de seguridad nacional, en lugar de proponerse, incluso en lógica de gobernabilidad, el fortalecimiento del Estado de Derecho con la ampliación del marco constitucional que propicie la participación directa de estos pueblos

en la definición y ejecución de políticas nacionales. Estamos ciertos que un viraje así es impensable con el actual modelo económico[86].

Relacionado con este asedio a los territorios indígenas encontramos un notorio incremento de migración a zonas urbanas marginales, uniéndose con aquellos igualmente excluidos, desde esos espacios buscan la reidentificación colectiva dentro de las estrategias de sobrevivencia, en los hechos se están formando comunidades fuera de los territorios originales, incluso fuera de sus países, la mayoría de ellas mantiene la vista y el interés puesto en ellos. No hay renuncia, se trata de traslados involuntarios definidos por la necesidad de sobrevivencia.

Los pueblos indígenas están dando la batalla jurídica y encuentran que no existen condiciones de justiciabilidad para los derechos adquiridos. En el plano interno hay ausencia de mecanismos para obligar a los Estados a cumplir con sus compromisos internacionales cuyos organismos tienen mecanismos de control muy débiles o inoperantes como es el caso de la OIT. Por todo ello es urgente darle horizonte a todas estas luchas y recuperar la propuesta de autonomía contenida en el gran pacto constitutivo que se expresa en los Acuerdos de San Andrés, como una alternativa para reconstruir territorios.

Urge romper el ciclo de resistencias meramente reactivas y trascender el cerco frente a los otros sectores sociales igualmente afectados como los jóvenes, los trabajadores. Ello entraña superar tanto procesos de autosegregación de los pueblos indígenas como posturas racistas y discriminatorias presentes en sectores sociales que se consideran de izquierda o progresistas. Hoy más que nunca se hace necesario insistir en que no se puede hablar de democracia en este país sin la plena articulación de los pueblos indígenas con el conjunto de los movimientos sociales en el marco de un proyecto nacional contrahegemónico (Santos, 2002).

En síntesis como bien anota Le Bot los significados de las luchas indígenas rebasan, por mucho, las dimensiones nacionales e incluso las fronteras de esta región del mundo. Sus repercusiones, no se deben solamente a la importancia que cobraron en sus respectivos países sino también al hecho de que trastocan los cimientos de la modernización occidental y las tendencias de la globalización en su fase actual (Le Bot, 2013).

---

[86] Casos planteados en reunión con movimientos indígenas realizada el 30 de noviembre de 2011 en el IIE UNAM.Para actualizar este panorama de la devastación se sugiere ver el pronunciamiento del Congreso Nacional Indígena del 18 de agosto de 2013 emitido en San Cristóbal de las Casas, Chiapas en el marco de la cátedra Tata Juan Chávez Alonso convocada por el EZLN y el CNI.

2 EL DERECHO AL DESARROLLO
LA LIBREDETERMINACIÓN INDÍGENA

El telón de fondo descrito líneas atrás no excluye la necesidad de mantener la búsqueda de fortalecimiento jurídico de la demanda autonómica indígena, con miras a lograr la transformación de la actual situación adversa. Por ello consideramos que si los grandes problemas globales de nuestro tiempo afectan a la comunidad internacional en su conjunto y carecen de solución en el plano exclusivamente nacional, las alternativas que se perfilen buscarán fortalecer redes de acción regionales y mundiales sin abandonar la dimensión local.

Junto a instrumentos jurídicos específicos como el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas cuyos ejes son la autonomía y la libredeterminación como derechos colectivos, encontramos importante considerar como soporte para la misma la proclamación del derecho al desarrollo en tanto que derecho humano destinado a realizarse en este caso, en el ámbito territorial de los pueblos indígenas (resolución 41/128 de 4 de diciembre de 1986).

En dicha Declaración se establece que:

> 1 La persona humana es el sujeto central del desarrollo. El desarrollo propicia el disfrute de todos los derechos humanos, pero la falta de desarrollo no puede invocarse por los Estados como justificación para limitar los derechos humanos internacionalmente reconocidos.
> 2 Los Estados deben cooperar entre sí para asegurar el desarrollo y eliminar los obstáculos que se opongan a su logro.
> 3 La comunidad internacional debe propiciar una cooperación internacional más eficaz para la realización de este derecho.
> 4 El progreso duradero con miras a la aplicación del derecho al desarrollo requiere políticas eficaces a nivel nacional, así como relaciones económicas equitativas y un entorno favorable en el plano internacional Basándonos en los principios de indivisibilidad, interconexión e interdependencia de los derechos humanos diríamos que un derecho que ha sido considerado como uno de los fundamentos del derecho al desarrollo es el derecho a la vida, recogido en el artículo 3 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y en el artículo 6 del Pacto Internacional de derechos civiles y políticos.[87]

[87] En México ya se falló a favor de una persona considerada indigente en el Distrito Federal que demandó a diversas dependencias por violación a sus derechos económicos, sociales y culturales básicos, Amparo Ricardo Farías 1494/11.

El derecho a la vida es más amplio que el derecho a la mera existencia física; tal derecho debe garantizar una vida digna, que permita el libre desarrollo de la personalidad del individuo y agregamos la reconstitución de los pueblos indígenas. Inclusive, la propia Corte Interamericana de Derechos Humanos La Corte IDH estableció el concepto de "vida digna", en su emblemática sentencia "Villagrán Morales contra Guatemala" (19.11.99). Además, por medio de la Opinión consultiva 11 eximió a "los indigentes" del agotamiento previo de "recursos internos", cuando no tienen medios económicos comprobados para disponer de asistencia jurídica ante las vías del ordenamiento legal interno para atender la reclamación y determinar el cumplimiento de los derechos humanos esenciales de ciudadanía.

Por lo tanto, podemos concluir, que en el artículo 28 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos se encuentra una de las bases más sólidas para proclamar la existencia de un derecho humano al desarrollo.

Otro de los fundamentos del derecho al desarrollo es el derecho de autodeterminación de los pueblos, recogido en el artículo 1 común a los dos Pactos Internacionales de derechos humanos.

El derecho al desarrollo sería el corolario del derecho de libredeterminación en virtud del cual todos los pueblos establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural. Asumimos aquí que los derechos de los pueblos no implican necesariamente que a cada Pueblo deba corresponder un Estado sino que es el estado específico el que debe transformarse para dar plena cabida a diversos pueblos como es el caso latinoamericano dónde los pueblos indígenas demandan el reconocimiento de derechos en el marco de sus respectivos estados.

Floriberto Díaz (1992), líder mixe, mexicano (+), afirmaba categórico:

> "Desde lo indígena, el desarrollo no tiene futuro cuando se decide finalmente desde el Estado. Por ello, tenemos la certeza de que si somos nosotros quienes decidimos realmente, podemos armar y ejecutar proyectos eficientes. La ciencia y la tecnología modernas no están opuestas al desarrollo de los pueblos indígenas. Tampoco nos sentimos condenados a abandonar nuestra cultura si las adaptamos y usamos para reforzar nuestra comunitariedad para un desarrollo a la altura de los tiempos". [88]

Veinte años después de esta declaración también de parte indígena se anota que el índice de desarrollo humano desde la perspectiva de la comunidad:

---

[88] Floriberto Díaz , Ponencia "Cultura para el Desarrollo" presentada en el II Encuentro de Etnias de Oriente y Occidente, Tepic, Nayarit, 1992.

> no es suficiente para medir una vida buena o el vivir bien. Es necesario fortalecer los valores propios de las personas y sus prácticas culturales. Éstas, desde el punto de vista de la gente, son obligatorias para medir otra forma de vida. Pero el gobierno debe ser corresponsable en las acciones conjuntas y en el respeto de la comunalidad. Es decir, reconocer la libre determinación de los pueblos originarios y sus comunidades, aunque así el concepto de desarrollo varíe según el territorio, debido a las realidades y culturas distintas. Para realizar un análisis adecuado y pertinente acerca de la concepción del desarrollo de los pueblos originarios, es necesario incluir la relación de los pueblos con la naturaleza y otras dimensiones como la relación intercultural, tomar en cuenta los contenidos de la educación intercultural, además, es fundamental utilizar el ingreso y el acceso de los recursos desde una perspectiva sustentable (Mindahí et, al. 2012).

Así, el derecho al desarrollo y el de libredeterminación revelan la inaplazable necesidad de tomar decisiones y acciones conjuntas al nivel de la comunidad internacional, no ya tan solo en el ámbito de los Estados nacionales.

Es decir, mientras que en el ámbito nacional el derecho al desarrollo sería un derecho de los pueblos contra su Estado, en el plano internacional el derecho al desarrollo debería ser un derecho que los Estados subdesarrollados podrían alegar ante los países desarrollados. El supuesto falla ante la realidad de contar con que la mayoría de los Estados se rigen por la lógica de la hegemonía de los poderosos antes que optar por el respaldo e incluso la reivindicación de los derechos de sus pueblos. Vivimos un mundo lleno de paradojas, los Estados en el plano nacional alegan frente a sus pueblos la férrea defensa de su soberanía interna ante lo que consideran amenaza a su estabilidad e integridad proveniente de la demanda social, es el caso de la balcanización que atribuyen como riesgo al reconocer derechos a los pueblos indígenas. Sin embargo en el plano internacional abdican de su soberanía para someterse a los dictados del gran capital.

A nivel interno en nuestros países encontramos barreras que se oponen a una realización realista y efectiva del derecho humano al desarrollo. Estas políticas han repercutido en un conjunto de aspectos mutuamente relacionados: los recortes de los subsidios estatales a la alimentación; la reducción de los gastos sociales en educación, salud o transporte; la privatización de empresas públicas; el aumento del desempleo; los desplazamientos masivos de población hacia las ciudades; la reducción de los salarios, el desempleo, el deterioro del medio ambiente entre los más destacados. En este contexto y en lógica de contraste, analizaremos la estrategia del Estado mexicano sobre pueblos indígenas.

3 NEOINDIGENISMO Y POLÍTICAS DE COMBATE A LA POBREZA

El Presidente Vicente Fox asumió el cargo con la fuerte demanda pendiente sobre el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, por ello presentó al Senado como iniciativa la propuesta Cocopa que los expresaba el 5 de diciembre del 2000 [89]. Tras la movilización de la marcha del Color de la tierra entre febrero y marzo de 2001 y la presentación del EZLN y el congreso nacional indígena ante el Congreso de la Unión el 28 de marzo del mismo año , la Cámara de Senadores elaboró un dictamen que luego fuera aprobado por la de Diputados y algunas legislaturas estatales. En base a dicho dictamen en la comisión permanente del Congreso de la Unión declaró el 18 de julio de 2001 formalmente aprobada la reforma constitucional , la cual fue publicada en el Diario Oficial de la Federación el 14 de agosto del mismo año[90].

Esta reforma fue rechazada por el EZLN y el Congreso Nacional Indígena por contener importantes modificaciones de cara a loa acuerdos referidos. Así tenemos que 2001 fue el año de la contrarreforma indígena, del aborto a la posibilidad de cumplir los Acuerdos de San Andrés y con ello promover la paz en Chiapas y en todo México (Gómez,2005). Dicha contrarreforma le dio sentido a la continuidad de la misma política indigenista al elevar a rango constitucional a la ley que creó al INI en 1948. La clase política mexicana se mostró dispuesta a continuar tratando a los pueblos indígenas como pobres y por ello agregó el apartado B al nuevo texto del artículo segundo constitucional que sirvió de vehículo para el recambio institucional indigenista que ofrece a los pueblos indígenas más de lo mismo solo que con nuevo disfraz.

A diferencia de las grandes reformas estructurales que el Estado ha decidido en el marco de su modernización, las reformas dirigidas a los pueblos indígenas y a sus integrantes no expresan aún un replanteamiento del Estado para incorporar con todas sus implicaciones la dimensión pluricultural y garantizar el pleno ejercicio de la autonomía.

Les resulta más fácil salirse por la puerta falsa del llamado "combate a la pobreza" que en el mejor de los casos, en muy pocos de ellos, logra paliativos que le permiten limitados márgenes de legitimación ante la "clientela" favorecida por sus acciones.

---

[89] Elaborada por la Comisión de Concordia y Pacificación integrada por legisladores de todos los partidos,en el contexto de los esfuerzos por concretar el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés firmados entre el EZLN y el gobierno federal el 16 de febrero de 1996.

[90] Desarrollo ampliamente el análisis de la reforma en ponencia "La Constitucionalidad Pendiente: análisis del proceso mexicano de reformas en materia indígena, 1992-2001", presentada en el Seminario sobre Tratados y otros Acuerdos Constructivos sobre Pueblos Indígenas organizado por la Universidad de Andalucía, Sevilla España, del 9 al 13 de septiembre de 2001.Publicada Law and Anthropology Volumen 12,Martines Nijhoff Publishers, Leiden, Boston 2005Pending Constitutionality: An Análisis of the Mexican Legal Reform Process Concerning Indigenous Peoples.

Respecto a la participación política de los pueblos existe la tendencia a propiciarla en términos de la lógica de los programas gubernamentales, institucionales, más que en la de su necesaria autonomía y capacidad de decisión. Alrededor de las instituciones oficiales se mueven cuadros indígenas que han asimilado la ideología de la intermediación lo que en ocasiones conduce a una auténtica sustitución de los pueblos.

En 2003 quedó claro que hay indigenismo para rato. En la lógica de "la innovación" se decretó el "agotamiento institucional del Instituto Nacional Indigenista"(INI) y se creó la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)) que se sumó a la estrategia oficial de aplicar la contrarreforma indígena y darle al diferendo político con el EZLN y los pueblos un carácter de cosa juzgada. En ella prevalece la visión de los pueblos indígenas como "pobres" objeto de asistencia y no como sujetos de derecho, y se festeja que la nueva institución no esté sectorizada con ninguna dependencia porque favorece la "transversalidad" de las políticas públicas en esta materia. Si nos atenemos al presupuesto de la CDI encontramos cifras poco claras pues no se deslinda su presupuesto del que dicen aplicar las dependencias a proyectos indígenas.

¿De qué hablamos? Ya en la ley del INI en 1948, en su artículo 12 se enunciaba su facultad de coordinar las acciones del conjunto de la administración pública, lo cual nunca se logró. El Congreso de la Unión no sometió a consulta su dictamen de ley que creó la flamante Comisión, lo que contravino seriamente el contenido del Convenio 169 de la OIT (Gómez, 2004). En la pseudo consulta del INI – previa a la elaboración del proyecto de comisión – se sustituyó el concepto de instancias representativas de los pueblos por foros de consulta. Se concluyeron cuestiones poco creíbles como que los indígenas querían un organismo "descentralizado y no sectorizado" cuando estos conceptos corresponden a inquietudes de la burocracia. Llegaron al absurdo de incluir a las dependencias del gobierno bajo el rubro de "sujetos indígenas a los que se debe consultar". Y en su más reciente simulación de consulta concluyeron que los indígenas solicitan "cursos sobre autonomía".[91]

La CDI se asume como "instancia de consulta de la administración pública" es decir, sustituye y usurpa la titularidad de un derecho que el Convenio 169 otorga a los pueblos(Cruz, 2008). Pretende "coadyuvar al ejercicio de la libre determinación y autonomía de los pueblos y comunidades indígenas" y, "proponer y promover las medidas que se requieran para el cumplimiento de lo dispuesto en el apartado B del artículo 2 de la Constitución". Es decir, que en el ejercicio de la autonomía de los pueblos a la que "coadyuvará", los sustituye. [92]

---

[91] Información en la web de la CDI en 2003.

[92] Es de lamentar que en México se observe la institucionalización de una política que restringe el deber de consultar a ejercicios propios de la planeación de instituciones públicas y que ésta se traduzca en última instancia en la realización de foros para recabar opiniones. Ello se expresa en la reivindicación del artículo 26 constitucional cuyas consultas van orientadas a la elaboración sexenal de Planes de Gobierno sin su necesaria articulación con los elementos propios de una consulta para pueblos indígenas .

Para realizar sus fines cuenta con una junta de gobierno integrada por casi todo el gabinete federal --el director o directora de la comisión sólo tendrá derecho a voz-- y se excluye la participación y decisión de los pueblos. Hay también un consejo consultivo, al estilo de los viejos tiempos: participan organizaciones sociales, académicas, las juntas directivas de las comisiones de asuntos indígenas, un representante de cada entidad federativa donde se asienten los pueblos y un ambiguo sinnúmero de "representantes indígenas" cuya selección descansa en la sempiterna lógica clientelar, pero eso sí, será indígena quien presida el consejo.

La CDI se organiza con criterios "modernos" asentando en la planeación su principal instancia, que realiza convenios e interlocución con el resto de la administración pública. En los hechos esta nueva dinámica está provocando división en las comunidades pues propicia una oleada de intervenciones y proyectos que, al margen de su viabilidad, no son decididos por los pueblos desde sus instancias representativas propias. Cada dependencia y sector llegan a promover sus comités de manera tal que la organización indígena se pulveriza y se confronta. Esto no parece inocente pues este activismo oficial destruye liderazgos y se arroga una representatividad artificial. No es casual que se privilegie el trabajo en las zonas que mayor trabajo propio y esfuerzo autonómico han desarrollado.

Este activismo es muy riesgoso. Está en juego una operación de Estado y no es una más, pues busca sacarle el agua a la autonomía. El llamado "combate a la pobreza" logra paliativos que le permiten limitados márgenes de legitimación ante la "clientela" favorecida por sus acciones. Pero aquí la pobreza y su abatimiento no es el fin sino el medio para penetrar los procesos y dividirlos.

Por otra parte, en la lógica de colocar el acento en el apartado B del artículo segundo constitucional aparte de la Comisión de Desarrollo para los Pueblos Indígenas, CDI se crearon espacios institucionales como la Coordinación General de Educación Intercultural Bilingüe dentro de la Secretaria de Educación Pública, se fundaron once universidades interculturales así como el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas. Líneas importantes sin duda pero que no guardan relación alguna con la supuesta libredeterminación y autonomía que se reconoció a los pueblos indígenas, entran sin embargo en la lógica de los derechos permitidos. (CAXAJ, 2008) y en conjunto constituyen lo que se ha denominado el "neoindigenismo".

4 - EL CABALLO DE TROYA: POLÍTICAS DE COMBATE A LA POBREZA

Habría que anotar que la CDI aplica políticas marginales, como en su tiempo el INI y sin embargo hoy se trata de una institucionalidad que encubre la contra autonomía o la contra aplicación de derechos reconocidos a los pueblos. Es evidente que el grueso de la política que impacta a los pueblos indígenas no se impulsa desde la instancia oficial asignada, Son principalmente SEDESOL, SEMARNAT y Secretaría de Economía quienes se hacen cargo de la misma, esto es la inclusión de familias indígenas en programas de combate a la pobreza y las concesiones mineras y otros megaproyectos Resulta paradójico que el largo y enconado debate para lograr el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos de derecho no tenga ninguna implicación práctica para el Estado mexicano pues su mira en el combate a la pobreza sigue centrada en la homogeneidad, cuanto más alcanza es a la familia pero los pueblos y sus comunidades no existen (ROBLES, 2009).

Hace tres décadas se cuestionó la denominación de población pues implicaba un dato demográfico y hoy en día ese es el referente privilegiado. Las y los indígenas forman parte de la población en extrema pobreza por tanto entran dentro de la categoría de potenciales beneficiarios focalizados. Diversos estudios sobre el impacto de estas políticas muestran que en efecto mitigan en gran medida las condiciones precarias de vida, disminuyen la migración en períodos de escasez de empleo y permiten a las familias contar con un mínimo de ingreso ante los bajos salarios y los problemas los problemas de comercialización que surgen en el mercado respecto a sus productos.

En otros países como Estados Unidos, Canadá y Nueva Zelanda también se ha mostrado que este tipo de políticas obstaculizan a los pueblos indígenas el logro de la libredeterminación con desarrollo propio. Un único enfoque para todos los casos dentro de un país dado. Está destinado al fracaso por la variada diferenciación cultural que estos lucharon por conservar y la diversidad de la organización social que la historia de cada país impuso sobre sus pueblos indígenas. Es preferible dejar que los pueblos indígenas decidan por sí mismos respetando sus formas de autogobierno, la toma de decisiones realizada por personas ajenas en este aspecto es la antítesis de la libredeterminación (CORNELL, 2006, p.24).

Muy ilustrativo resulta el informe de investigación denominado “Ejercicio del Presupuesto 2007 para el Sector Rural con base en la Presencia de la Población Indígena” (ROBLES BERLANGA, 2010, p. 2, 5-6) cuyos rubros y conclusiones principales son:

a) *impacto del gasto público destinado a la población indígena*

Dentro del Presupuesto Especial Concurrente para el Desarrollo Rural Sustentable (PEC):

Por las condiciones de alta y muy alta marginación, el mayor gasto del PEC en los municipios indígenas es para la vertiente social, catalogados como de combate a la pobreza.

Existe una contradicción, en los municipios indígenas se encuentran importantes recursos naturales y la mayoría de la población se dedica a actividades primarias, sin embargo el presupuesto de las vertientes de competitividad (fomento de actividades productivas) y medio ambiente son muy bajos y no pesan en la estructura del presupuesto.

La mayoría de los programas que componen el PEC se encuentran ausentes de los municipios indígenas. Los que reportan presencia en este tipo de municípios alcanzan muy poca cobertura.

Una de las estrategias más promocionadas por el gobierno es la concurrencia, situación que no se presenta en los municipios indígenas, lo que disminuye el impacto de la acción gubernamental.

Uno de los instrumentos de política pública es el financiamiento de las atividades primarias, sin embargo, en los municipios indígenas sólo se ejerce el 2% de estos recursos. Se puede afirmar que ser indígena representa estar fuera de los esquemas de financiamiento para el desarrollo.

"Los datos anteriores explican porque en las zonas rurales (característica indígena), a pesar de la aplicación de recursos de combate a la pobreza, la pobreza se incrementó. De acuerdo con información difundida por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social, CONEVAL, entre 2006 y 2008 la pobreza patrimonial en México aumentó, pasando de 42.6% a 47.4%, lo que representó un incremento en 5.9 millones de personas. En el ámbito rural ello significó un incremento de 6.1% equivalente a 2.3millones de personas".

"Con la reforma constitucional del 2001 en materia de derechos y cultura indígenas se establece en el apartado B del artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, que "la Cámara de Diputados del Congreso de la Unión, las legislaturas de las entidades federativas y los ayuntamientos, en el ámbito de sus respectivas competencias, establecerán las partidas específicas destinadas al cumplimiento de estas obligaciones [entre éstas, el desarrollo de pueblos y comunidades indígenas] en los presupuestos de egresos que aprueben (…)".

"Si bien la Constitución estableció la obligación de transparentar el presupuesto destinado a los pueblos indígenas, pasaron varios años para que se empiece a materializar este derecho. A partir del año 2002 se incluye en el Decreto de PEF, el monto total de las erogaciones para atender a la población indígena, el cual fue integrado un año después (2003) en un anexo específico, aunque no se desglosaban todas las partidas. Posteriormente algunos programas etiquetaron como

indígena una parte de su presupuesto con el criterio de municipalización que estableció la CDI, más no con un padrón de productores indígenas y una política que recogiera las particularidades y necesidades de esta población. En el 2004 el Procampo "indígena" registró 1,570 millones de pesos. En el año 2008, como un hecho trascendente, se incluye por primera ocasión el desglose de estas erogaciones. Cómo lo señala Violeta Nuñez "en los años previos, sólo se integraban algunas partidas etiquetadas en materia indígena, que no mostraban el destino de las erogaciones totales… Ahora el presupuesto en materia indígena (que se anexa en el Decretode PEF) está integrado por los programas y el monto de recursos que las diferentes secretarías y dependencias gubernamentales destinan a la atención de la población y comunidades indígenas".

En el Decreto de Presupuesto de Egresos de la Federación 2010, en el anexo 7, se desglosan las erogaciones para el desarrollo integral de la población indígena. El monto total asignado es de 44,368.3 millones de pesos, de los cuales 36.5% se destina a desarrollo social, 17.6% a los programas de la CDI y 13.8% a educación pública. En contraste, sólo 5.1% se asignó al rubro de agricultura, ganadería, desarrollo rural, pesca y alimentación.

Si bien es un avance el desglose del presupuesto destinado a la población indígena es necesario avanzar en su focalización pues la mayoría de los montos, salvo los de la CDI, se etiquetaron como indígena con el criterio municipal, lo que no necesariamente significa que le llegue a la población indígena. También será necesario cambiar la orientación del presupuesto pues se asocia lo indígena con pobreza y por lo tanto los mayores recursos son para el combate a la pobreza y no van al fomento de las actividades productivas."

A partir de 2003 con la danza de los millones se ha pretendido marcar el contraste con la anterior política indigenista, sin embargo las abultadas cifras dispersas en las diversas secretarías augura todo menos transparencia.

En conclusión, si el artículo segundo constitucional pretendió ser la evidencia del cumplimiento a los emblemáticos Acuerdos de San Andrés, encontramos en su texto el reflejo de la esquizofrenia que desnuda la estrategia frente a los pueblos indígenas. En su apartado "A" se dice que los pueblos indígenas tienen autonomía y libredeterminación y en el "B" se les niega al sentar las bases ¿también constitucionales? de la anti- autonomía señalando o reiterando que el Estado aplicará programas solo que no se vinculan ambos apartados y en la práctica el "B" camina, ese sí con autonomía.

5 -EL SENTIDO DE LA LEGISLACIÓN: EL INDIGENISMO ENCOMENDERO

En este apartado compartiré la reflexión en términos de la viabilidad ,de la justiciabilidad de los derechos de los pueblos indígenas tratando de responder a la pregunta: ¿a que le da derecho los derechos reconocidos a los pueblos indígenas?[93]

A partir del saldo expresado en el texto del artículo segundoconstitucional observamos dos escenarios, ambos precedidos de la postura política que colocó la Razón de Estado para evitar que los pueblos indígenas se reconstituyeran y contaran con el uso y disfrute de los recursos naturales en sus tierras y territorios y su carácter de entidades de derecho público que les diera la posibilidad de concretar el ejercicio de la libre determinación y autonomía,

El primer escenario lo integra la emisión de legislación que se refiere a materias ligadas a recursos naturales, es el caso de la minería, sin que aparezca como reglamentaria del artículo segundo constitucional. El segundo se refiere a las iniciativas en proceso en el contexto propiamente indígena.

Por otra parte, tenemos el derecho internacional, de manera relevante el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Normativas cuya justiciabilidad interna se ve fortalecida con la reciente reforma al artículo 1º constitucional: "Las normas relativas a los derechos humanos se interpretarán de conformidad con esta Constitución y con los tratados internacionales de la materia favoreciendo en todo tiempo a las personas la protección más amplia".[94]

Antes de presentar el panorama legislativo es importante anotar que el espacio indígena no es ajeno a la práctica de presentar numerosas iniciativas en que se ha convertido el Congreso de la Unión sin referencia alguna a su aprobación. Una muestra de ello es el Informe que México presentó al Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de Naciones Unidas: "En el 2008, se presentaron 47 iniciativas ante el Congreso de la Unión para reformar el marco jurídico federal en temas trascendentales para el desarrollo indígena, aprobándose una de ellas que derivó en el Decreto por el que se reforma y adiciona diversas disposiciones de la Ley general del equilibrio ecológico y la protección al ambiente, para fortalecer la certificación voluntaria de predios. Las iniciativas comprenden propuestas que abarcan los siguientes aspectos: incluir el derecho de los indígenas a la vivienda digna y decorosa; fomentar la educación bilingüe e intercultural en las regiones indígenas, proponiendo el manejo de libros de texto en lengua indígena; impulsar el conocimiento y respeto de sus culturas; el reconocimiento como sujetos de

[93] Aclaro que en este texto no abordaré la jurisprudencia de la Suprema Corte de Justicia la cual tiende a priorizar los derechos individuales en sus resoluciones.
[94] Decreto del 10 de junio de 2011 en el Diario Oficial de la Federación.

derecho público de los pueblos y comunidades indígenas, y el derecho de consulta garantizando su consentimiento libre, previo e informado; cuando los inculpados sean indígenas, incluir la obligación a cargo de las autoridades responsables de la procuración y administración de justicia, de asignar defensores públicos que dominen su lengua y cultura; crear un subfondo para mejorar y ampliar la infraestructura educativa en regiones indígenas; incorporar disposiciones a la Ley agraria para la regulación de tierras y territorios de las comunidades indígenas y promover el acceso a la justicia agraria en su propia lengua; reconocer los territorios indígenas como una nueva categoría de administración territorial; reconocer a las parteras indígenas y rurales como agentes de atención médica materno infantil, considerando su actividad como un servicio de carácter social; permitir el uso de flora y fauna silvestre considerada en riesgo para ritos y ceremonias; facultar al Congreso para legislar en materia de reconocimiento de derechos de autor y de patentes, así como en la protección y difusión del conocimiento tradicional indígena; permitir el manejo y/o administración directa de monumentos artísticos, lugares históricos y arqueológicos en favor de la población indígena asentada en esos espacios; la inclusión de lenguas indígenas en espacios públicos visibles, nomenclaturas y anuncios informativos oficiales; expedir una Ley general del sistema nacional de consulta indígena y realizar adecuaciones en materia de consulta a la Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas; dar acceso a los pueblos y comunidades indígenas a los medios de radiodifusión; que los partidos políticos nacionales garanticen la participación de mujeres y hombres representantes de la población indígena, en cuyos distritos electorales constituyan el 40% o más de la población total, a través de postulaciones a cargos de elección popular en el Congreso de la Unión, tanto de mayoría relativa como de representación proporcional; efectuar adecuaciones a la Ley General de Acceso de las Mujeres a una Vida Libre de Violencia, respecto al término de emisión y procedencia de la declaratoria de violencia de género, así como la previsión de recursos suficientes para garantizar a las mujeres una vida libre de violencia”[95]

Con éstas lógicas ya desde 2002 se presentaron en el Senado múltiples iniciativas todas ellas sin consulta previa, ni consentimiento previo libre e informado como establece el derecho internacional respectivo .En el mismo sentido se aborda desde el congreso, la presentación de iniciativas sin mayor análisis respecto a la viabilidad de su aprobación[96] El listado de temas nos da una idea del tipo de contenidos planteados acorde a la lógica de las políticas públicas: practicar la anti autonomía por acción u omisión.

---

[95] Noveno período de sesiones, Nueva York, 19 a 30 de abril de 2010 E/C.19/2010/12/Add.3).parágrafos 24 y 25.

[96] Primer Informe semestral de actividades de la comisión de asuntos indígenas.Cámara de Diputados octubre 2009 – febrero 2010.

5.1 REFORMAS RELATIVAS A RECURSOS NATURALES

En 2005 se aprobó la reforma a la ley minera – En nuestro contexto recordemos que ya se había aprobado la reforma constitucional al art 2º en 2001, ya había pasado todo el proceso de debate sobre los acuerdos de San Andrés dónde se inició un proceso que he analizado en términos de que el Estado sintió que frente a los derechos había que diseñar una suerte de estrategia discursiva consistente en que se incluyeran para no incluirlos y se aborda en el artículo 13 de la Ley Minera, que los pueblos indígenas tienen derecho preferente frente a una solicitud de una concesión minera siempre y cuando igualen la oferta en términos técnicos y financieros. Mas valía que no hubieran mencionado nada pero lo hacen en la idea de de señalar que están reglamentando los derechos de los pueblos indígenas como preferentes.

En esa reforma de 2005 se establecen las inversiones extranjeras directas al 100% 50 años de vigencia a las concesiones mineras prorrogables hasta por otros 50 años, no se establecen límites a la superficie concesionada, se permite la transmisión a terceros en torno a la titularidad de los derechos que de ella deriven se concursan públicamente proyectos mineros y se simplifica el otorgamiento de las concesiones.

Por otra parte, también encontramos que el Estado, aparte de las concesiones, tiene la facultad o el mecanismo estratégico adicional de la expropiación o sea si se logra que se retire una concesión o que se niegue, el Estado puede expropiar y la ley de expropiación en realidad está en el sentido nacionalista del Gral. Lázaro Cárdenas: el interés nacional está por encima de cualquier otra consideración. Lo que tenemos ahora que preguntarnos es ¿cuál es el interés nacional?; ¿en donde quedo entonces el procedimiento de expropiación una vez que se declara la utilidad pública? si se le da la posibilidad, diríamos coloquialmente, "el derecho al pataleo" a quien haya sido expropiado pero finalmente se consolida esta expropiación previos plazos para que alegues entonces es una pinza adicional entre la concesión y la expropiación.

Ante todo esto simplemente recordemos que el acceso a recursos naturales en el artículo 2º constitucional, no pueden entenderse en el sentido de afectar o menoscabar los derechos adquiridos por terceros. Esa cerrajería nos pone a pensar en la viabilidad de la naturaleza de esos derechos.

Nuestra paradoja es que los recursos naturales siguen asignados al dominio directo de la nación pero las normas secundarias están orientadas para que el gobierno malbarate estos recursos , están absolutamente abiertos y en lógica de mercado- La minería es un ejemplo significativo pero están también los megaproyectos.

Los recursos naturales son propiedad de la nación y los particulares solo pueden aprovecharlos mediante concesión que el Estado les entregue. Mediante este procedimiento en el país se ha instalado la industria minera que al año 2010 había obtenido 24,182 concesiones, que abarcaban 49.472,055 hectáreas de terrenos, la mayoría de ellas de propiedad social. Los acuerdos de renta o compra de tierras asociados a la minería se caracterizan, por lo general, por una relación desigual entre las empresas mineras y los dueños de la tierra: precios muy bajos por la renta de la tierra en comparación a los ingresos que genera la actividad, incumplimiento de lo convenido, daño a las tierras productivas y protección por parte de los gobiernos a las empresas, fundamentados en la Ley Minera. (LÓPEZ BÁRCENAS, 2010).

Según la Dirección General de Promoción Minera y de la Dirección de Promoción de Proyectos de la Secretaría de Economía, en 26 los estados de la república mexicana en los que hay presencia de empresas con capital extranjero realizando trabajos de minería. El mayor número de proyectos se concentra en Sonora, con 163, Chihuahua con 101, Durango con 73, Sinaloa igualmente con 73, Zacatecas con 50, Jalisco 41, Oaxaca 32, Baja California, Nayarit y Guerrero con 15 cada uno, Guanajuato 11, Michoacán y San Luis Potosí con 12, Chiapas nueve, Coahuila ocho, Estado de México siete, Puebla con seis, Nuevo León y Querétaro con cinco, Baja California Sur y Colima con siete e Hidalgo con tres; finalmente, con dos para cada uno de los estados de Morelos, Tamaulipas y Veracruz (Robles Berlanga 2010:48).

5.2 OTRA REFORMA Y EN OTRA DIMENSIÓN QUE TAMBIÉN TIENE MENSAJE REDUCCIONISTA.

Recordemos que el artículo 27 constitucional estableció que la ley protegerá la integridad de las tierras de los grupos (sic) indígenas,(Gómez 2002) y la ley agraria en su artículo 106 señaló que éstas se protegerían cuando se expidiera la reglamentaria del artículo 4º constitucional, la cual nunca existió, el propio párrafo fue derogado en 2001 y "la protección" anunciada no existe.[97]

Sin embargo encontramos de nueva cuenta puesto el interés en los derechos "permitidos". Mejor regular el derecho al traductor que la integridad de las tierras. Así tenemos que el 22 de junio de 2011 el Diario Oficial de la Federación publicó la reforma el artículo 164 de la Ley Agraria aprobada el 31 de marzo de 2011:

[97] En contraste, a dos días de la conclusión de su encargo, Felipe Calderón presentó una iniciativa para privatizar plenamente al Ejido. Consideremos su impacto en virtud de que la inmensa mayoría de las tierras indígenas están ubicadas en la vía ejidal.

> En la resolución de las controversias que sean puestas bajo su conocimiento, los tribunales se sujetarán siempre al procedimiento previsto por esta ley y quedará constancia de ella por escrito, además observarán lo siguiente:
> I - Los juicios en los que una o ambas partes sean indígenas se considerarán los usos y costumbres de los pueblos o comunidades indígenas a los que pertenezcan mientras no contravengan lo dispuesto por la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos y esta ley;
> II - Las promociones que los pueblos o comunidades indígenas, o los indígenas en lo individual hicieren en su lengua, no necesitarán acompañarse de la traducción al español. El tribunal la hará de oficio por conducto de persona autorizada para ello;
> III - Los juicios en los que una o ambas partes sean indígenas y no supieran leer el idioma español, el tribunal realizará una versión sintetizada de los puntos esenciales de las actuaciones y de la sentencia dictadas por él, en la lengua o variantes dialectales de la que se trate; debiendo agregarse en los autos constancia de que se cumplió con esta obligación.
> En caso de existir contradicción entre la traducción y la resolución, se estará a lo dispuesto por ésta última;
> IV - El tribunal asignará gratuitamente a los indígenas un defensor y un traductor que conozca su cultura, hable su lengua y el idioma español, para que se le explique, en su lengua, el alcance y consecuencias del proceso que se le sigue.
> Los tribunales suplirán la deficiencia de las partes en sus planteamientos de derecho cuando se trate de núcleos de población ejidales o comunales, así como ejidatarios y comuneros .
> Artículos transitorios
> Primero. Para el desarrollo de las acciones que deba realizar el tribunal a fin de dar cumplimiento a lo dispuesto por la presente ley, podrá apoyarse en el Instituto Nacional de Lenguas Indígenas, así como en el Instituto Federal de Defensoría Pública, en el ámbito de sus respectivas competencias. Asimismo, deberá sujetarse a su disponibilidad presupuestaria.
> Segundo**.** El presente Decreto entrará en vigor el día siguiente al de su publicación en el Diario Oficial de la Federación.

Es importante observar los candados del primero transitorio. La aplicación de la norma depende de instancias especializadas que no forman parte del sector agrario y están sujetas a la disponibilidad presupuestal. Es el caso del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

El texto del artículo 164 anterior a la reforma decretada, no era específico y señalaba que se debía considerar los usos y costumbres de los grupos indígenas mientras no se contraviniera a la Ley Agraria ni afectaran derechos de terceros, y que los tribunales, cuando fuera necesario, se aseguraría que los indígenas contaran con traductores.

5.3 EMISIÓN DE LEGISLACIÓN REGLAMENTARIA DEL ARTÍCULO 2º CONSTITUCIONAL

En primer lugar tenemos la legislación de soporte a nuevas instituciones: Ley de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, de 2003, Ley General de Derechos Lingüísticos de los Pueblos Indígenas, de 2003 y la Ley del Instituto Nacional de Lenguas Indígenas.

También se han aprobado otras reformas[98]: La primera de ellas relativa al presupuesto y en ella encontramos, en la exposición de motivos el reconocimiento del problema que fue señalado en el apartado de políticas públicas: "Los integrantes de las Comisiones Unidas de Presupuesto y Cuenta Pública, y Asuntos Indígenas de, coincidimos con nuestros homólogos de la LX Legislatura al considerar que "(…) en que los diferentes instrumentos de desglose del Presupuesto de Egresos de la Federación para el Ejercicio Fiscal de 2007 (PEF 2007), sólo permiten identificar el destino de aproximadamente el 25 por ciento, de los 28 mil 882 millones 662 mil 187 pesos, que acorde con el anexo 6 del propio PEF 2007, constituyen el total de las erogaciones de las dependencias y entidades para atender a la población indígena":

> Artículo Único. Se adiciona un último párrafo al inciso j) de la fracción II, del artículo 41 de la Ley Federal de Presupuesto y Responsabilidad Hacendaria para quedar como sigue:
> Artículo 41. El proyecto de Presupuesto de Egresos contendrá:
> j) Las previsiones de gasto que correspondan a la atención de la población indígena, en los términos del apartado B del artículo 2 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos; asimismo, las previsiones de gasto de los programas especiales cuyos recursos se encuentren previstos en distintos ramos y, en su caso, en los flujos de efectivo de las entidades. Esta información deberá expresarse en un anexo desglosada por ramo y programa.

Por otra parte, desde la marginalidad de la Comisión de Asuntos Indígenas en ambas cámaras, se negocian y aprueban reformas aparentemente "inofensivas" pero que reflejan al indigenismo encomendero que se diseñó en 2001 para vaciar de sentido a la autonomía y libredeterminación de los pueblos indígenas.

Se reformó la ley que creó la Comisión de Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) a fin de otorgarle facultades que tienen un claro sentido antiautonómico. El 3 de marzo de 2011 la cámara de Diputados aprobó por amplísima mayo-

[98] La LXI Legislatura,9 de febrero de 2010.

ría, (359 votos en pro, 30 en contra y 3 abstenciones) que el consejo consultivo de la CDI será presidido por un representante indígena, electo democráticamente en sesión plenaria del Consejo y éste formará parte de la Junta de Gobierno integrada por el alfabeto de las dependencias públicas. Ya venía del Senado la iniciativa así que pasa al Ejecutivo para su promulgación. ¿pensaron las y los diputados en serio que con semejante propuesta se garantiza la representación indígena? Cuando dicho consejo se nombra a partir de una convocatoria y no con la decisión de los pueblos a partir de sus formas propias de organización social y política. Ese mismo día lograron otra aprobación, más reveladora aún, que será turnada a los Senadores. Con 378 votos en pro, 3 en contra y 13 abstenciones, acordaron la creación del Registro Nacional de Pueblos y Comunidades Indígenas, y la CDI, no el INEGI como en todo caso procedería, estará a cargo de elaborar dicho registro en coordinación con los estados. La justificación para ello fue la planeación de las políticas públicas como si de verdad el Estado garantizara cobertura universal en materia de derechos. ¿y la autoidentificación como derecho de los pueblos? Reiteramos que se afianza en la ley a un Estado de beneficiarios más que de sujetos de derecho. Mientras el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas recomienda:

> "El Estado parte debe considerar la revisión de las disposiciones pertinentes de la Constitución reformadas en el año 2001, en consulta con los pueblos indígenas. También debe adoptar todas las medidas necesarias para garantizar la consulta efectiva de los pueblos indígenas para la adopción de decisiones en todos los ámbitos que repercuten en sus derechos, de conformidad con el apartado 2 del artículo 1 y el artículo 27 del Pacto [Internacional de Derechos Civiles y Políticos]".[99]

6 DISCURSOS OFICIALES CONTRADICTORIOS SOBRE LOS SALDOS DE LAS POLÍTICAS DE COMBATE A LA POBREZA DIRIGIDOS A INDÍGENAS

Ya anotamos que los programas focalizados no propician la autonomía de los pueblos indígenas, basta con revisar sus reglas de operación(DOF, 2009y Lineamientos de organización y funcionamiento de los Comités Comunitarios de la Cruzada contra el Hambre y de los Programas Sociales Federales 2013) para dar cuenta de la ausencia de intervención de las autoridades indígenas de pueblos

[99] Sesión del 8 y 9 de marzo de 2010 el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. Disponível em <http://clavero.derechosindigenas.org>. Acesso maio/2013.

y comunidades, lo más colectivo que encontramos es la unidad familiar o más actual el lineamiento noveno de la cruzada contra el hambre señala: "En los municipios y comunidades conformados mayoritariamente con población indígena, se procurará integrar la opinión de las autoridades tradicionales de la comunidad en el nombramiento de la Mesa Directiva del Comité" y sin embargo es necesario mostrar que además de modificar sustantivamente esa óptica también se requiere que la información al respecto guarde una mínima congruencia, colocaré algunos ejemplos:

1 - "En México, las condiciones de desigualdad y hasta la discriminación hacia los jóvenes indígenas han provocado que en este momento 2 o 3 de cada 100 tenga estudios universitarios, a pesar de que el gobierno federal ofrece apoyos económicos a 35 mil estudiantes provenientes de las comunidades indígenas "no son suficientes para solucionar la exclusión" hacia ese grupo.

- La población indígena tiene en común la prevalencia de elevados niveles de pobreza y marginación, y rezagos en salud y educación;
- En nuestro país habitan 15.7 millones de personas que se autodefinen como indígenas;
- 9.1 millones de estos no habla lengua indígena alguna;
- Mientras que 6.6 millones mantienen vivas 68 lenguas con más de 364 variantes;
- 76% vive en situación de pobreza multidimensional (de acuerdo con la definición del Coneval);
- 98% de localidades con presencia indígena constituyen contextos de alta o muy alta marginación;
-La tasa de analfabetismo es tres veces más alta que la media nacional y sólo 2% o 3% de la población tiene educación en nivel superior".[100]

2.- Sólo un año después, desde la CDI (De Gortari, 2012) se afirmó como saldos de política social:

- 9 de cada 10 viviendas indígenas con electricidad;
- 7 de cada 10 viviendas indígenas con agua potable;
- 63.6% viviendas indígenas con drenaje;
- 57% por ciento de la población con servicios de salud;

[100] El Universal 21 de junio de 2011 .Datos referidos por Rodolfo Tuirán, subsecretario de Educación Superior citando al INEGI al inaugurar el Foro Inclusión Social, Equidad y Políticas Públicas en Educación Superior: Diálogo de Experiencias, organizado por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores de Antropología Social .El informe de Coneval 2013 no difiere ni matiza el grado de marginación en los municipios considerados indígenas.

- 80.9% de 15 años y más con acceso a algún tipo de educación;
- Incremento de tres puntos de analfabetismo.

También dio cuenta de los ejes institucionales de la CDI:infraestructura, abatir rezagos, promover manifestaciones culturales y acceso a la jurisdicción del Estado. Nada que ver con la autonomía y como desafíos están armonizar la legislación (cuestión que corresponde al Poder Legislativo) consultar, revalorar culturas (sin poder para los pueblos) y el desarrollo con identidad. Estos elementos guardan relación con el llamado Indice de Rezago Social de los pueblos indígenas, sus indicadores son analfabetismo, asistencia escolar, primaria incompleta, sin agua entubada, sin drenaje, sin energía eléctrica, con piso de tierra, sin sanitario exclusivo,con hacinamiento, sin tele, sin refrigerador, sin lavadora. (IRSPI, 2000-2005).

Por ello el Consejo Nacional de Evaluación (CONEVAL) sin evaluar propiamente a los pueblos indígenas concluyó en 2010 que los municipios más rezagados 7 en la región raramuri, Cochoapa el Grande, Guerrero, Mezquitic en Jalisco y Totoloapan en Chiapas. Saltan a la vista los contrastes en estos dos ejemplos sencillos, existen múltiples estudios, algunos promovidos desde el CONEVAL, sobre el impacto, en general de las políticas, ninguno de ellos parte de un dato obvio, la opinión de quienes son beneficiarios no es libre, tampoco de quienes no lo son y aspiran a serlo.(HERNÁNDEZ LICONA et al , 2004, p. 2).

Y sin embargo a pesar de no colocar el énfasis en los pueblos indígenas las regiones objeto de estudio tienden a reforzar el paradigma :pueblos indígenas igual a pobreza multifuncional, salvo claro está los datos supuestamente positivos recientemente presentados en Sedesol desde la CDI.

3 - Por su parte, el titular de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas CDI, Xavier Abreu señaló que “ las mediciones oficiales de la pobreza no reflejan necesariamente el nivel de carencias entre los integrantes de las etnias, pues ellos, sostiene, no quieren acumular riquezas sino sólo tener para comer Y el acceso a los alimentos, señala en entrevista, es un tema casi resuelto, pues la “madre tierra” les da los medios para sobrevivir. La medición de la pobreza es un tema muy discutible. Yo le doy la razón al Coneval: siempre a los más pobres les afecta cualquier cosa. Yo diría que aquí depende un poco de la cosmovisión de las comunidades. Si hablas con los wixárikas, ellos no quieren riqueza, quieren sustento, comida, tener para comer. Si hablas con los rarámuris, lo único que quieren es tener sustento para comer. Su factor no es riqueza patrimonial, porque tienen sus tierras; luchan más contra otros temas, como la marginación de servicios, los indicadores de salud, educación. Estos enfoques son los que más les interesan”. El funcionario no mencionó la lucha de los wirraritari en defensa

de sus lugares sagrados contra una empresa minera concesionada por el Estado, tampoco que su institución no acompaña procesos de defensa de territorios indígenas. Contrario a lo que señaló su colaboradora De Gortari reconoció que varias metas sexenales no serán cumplidas, como las relacionadas con el acceso a servicios de agua potable y alcantarillado, carreteras y rehabilitación de albergues. [101]

7 - SALDOS DE LA CONTRARREFORMA AL 27 CONSTITUCIONAL: MERCADO DE TIERRAS

En la búsqueda de las condiciones reales para lograr la autonomía indígena, más allá de los reconocimientos constitucionales, hemos señalado que las políticas de combate a la pobreza mitigan pero no evitan la migración, que erosionan seriamente a pueblos y comunidades pues no tienen intervención en las vías de acceso a los recursos económicos de oportunidades , en el sentido de los mismos, en sus reglas. Ahora pretendemos acercarnos a la situación del mercado de tierras que se vivió como amenaza en 1992 con la contrarreforma al 27 constitucional y que se relacionan con los territorios indígenas.

En un significativo estudio (ROBLES BERLANGA, 2010) se muestra que la compra-venta de tierras se volvió una práctica generalizada y se realiza, tanto al interior, como con personas ajenas a los núcleos agrarios; las transacciones de tierras han involucrado, apenas el 2.9% de los 105 millones de hectáreas que pertenecen a ejidos y comunidades38; la circulación de la tierra no ha conducido a su acaparamiento o concentración ni superar el minifundio ni a mejorar las condiciones de producción, y las restricciones establecidas en el Articulo 80 de la Ley Agraria, no han frenado las transacciones irregulares de la tierra.

Gran parte de la compra-venta de tierras no se inscriben ante el RAN, porque son irregulares o por la falta de una cultura registral. El resultado final es que no se tiene certeza de quienes son actualmente los propietarios de la tierra: La venta empieza a generar una diferenciación al interior de los núcleos agrarios y a desarticular su estructura organizativa, pues los nuevos titulares de la tierra no se identifican con el grupo o se consideran propietarios privados. Estos datos iniciales resultan paradójicos pues los argumentos ofrecidos en 1992 para sustentar la llamada incertidumbre jurídica, parecen reproducirse de nuevo. Antes se rentaba sin autorización, ahora se renta y se vende sin respetar lo que dice la ley.

---

[101] Periódico Reforma entrevista de Daniela Rea febrero 2012 quien agregó al final de su texto:"Conózcalo Nombre: Xavier Antonio Abreu Sierra Edad: 61 años Formación: Licenciado en Administración de Empresas por la Universidad Iberoamericana, Experiencia: Presidente del Comité Municipal del PAN en Mérida (19821984) Diputado federal (1985-1988); Alcalde de Mérida (1998-2001); Secretario de Desarrollo Social de Yucatán; candidato a Gobernador (2007); director de la CDI (2010 a la fecha)."

Adicionalmente se anotan dos nuevos fenómenos en el campo mexicano, la feminización con un millón 165 nuevas titulares de tierra y la migración, en donde cerca de 13 mil núcleos agrarios reportaron que no hay permanencia de la mayoría de los jóvenes Sin embargo, el estudio no focaliza en los pueblos indígenas. Su autor anota que los datos apuntan a que más que concentración de la tierra se presenta un fenómeno contrario: la pulverización de la tierra. En ese sentido se sugiere que los actores sociales campesinos se rigen a partir de las necesidades de la unidad familiar por ello consideran al mercado de tierras como una opción ante las condiciones de crédito restringido. Además, disminuye los riesgos inherentes a la agricultura, propicia el relevo generacional de los titulares de la tierra y genera lazos de solidaridad al interior de los ejidos o poblados. Una hipótesis más para repensarla pues en el plano indígena, mercado de tierra y despoblamiento conduce a la imposibilidad de visualizar la reconstitución de los pueblos.

8 - DE LA MIGRACIÓN ESTACIONAL AL DESPOBLAMIENTO DE LOS PUEBLOS

En este recuento problemático encontramos un elemento ineludible como es el traslado de hombres y mujeres indígenas indígenas a las ciudades, tendencia muy evidente desde hace tres décadas. A finales de 2010, se abordó en estos términos: "Casi siete de cada 10 municipios rurales del país enfrentan una situación de despoblamiento, es decir, salen más habitantes de los que ingresan o nacen. Este éxodo confirma el desplome de las actividades agrícolas como ocupación principal. Es probable que continúe esta sistemática reducción de población, advierte el compendio *La situación demográfica de México 2010*, el más reciente análisis en su tipo presentado por el Consejo Nacional de Población (Conapo). El despoblamiento se registra en 915 municipios, los cuales representan 65.2% de los ayuntamientos rurales y 37.2 por ciento del total nacional.Censo Nacional de Población y Vivienda 2010.[102]

La misma tendencia se observa en un informe sobre el tema difundido por la Comisión de Desarrollo para los Pueblos Indígenas (CDI, 2006), el cual en su capítulo denominado "la migración interna" señala:

"Hace más de diez años, el Instituto Nacional Indigenista (INI,1996) registraba diversos factores que explicaban el crecimiento de la migración indígena: razones ecológicas, conflictos diversos relacionados con tenencia de la tierra, disminución de los precios de los productos agrícolas, hasta factores asociados con procesos sociales de expulsión, falta de servicios, conflictos religiosos y la propia

[102] MARTÍNEZ, Fabiola. Periódico **La Jornada**. Jueves 2 de diciembre de 2010, p. 16

presión demográfica. Muchos de estos factores prevalecen en las comunidades indígenas del país, destacando “los tiempos muertos en el ciclo agrícola de temporal”, que se han convertido en un factor de expulsión migratoria entre todos los grupos indígenas del país, al igual que la “baja demanda de algunos productos artesanales”. La carencia de capital y, sobre todo, la obtención de un ingreso más alto, constituyendo las motivaciones más fuertes de la expulsión migratoria en las regiones indígenas de México.

La misma fuente registraba que poco más del 10% de la población indígena se encontraba, en 1980, asentada en otros estados del país, destacando la Ciudad de México y los estados de Veracruz, México, Sinaloa, Campeche, Baja California, Quintana Roo, Jalisco y Tabasco. En 1990, casi el 9% del total de la población indígena del país vivía en un estado distinto al de su nacimiento. Hoy en día, y según cifras consignadas en los *Indicadores Socioeconómicos de los Pueblos Indígenas de México, 2002*, existen trece entidades federativas que registran altos porcentajes de *población indígena* nacida en otro estado, destacando los casos de Quintana Roo, Distrito Federal, Sinaloa, Baja California, Tamaulipas y Nuevo León.

Las actividades económicas de la población indígena migrante están claramente diferenciadas por los mercados laborales. Así, por ejemplo, mientras los jornaleros agrícolas y los trabajadores de las industrias agro-exportadores se concentran en el noroeste del país, principalmente en Baja California, Sonora y Sinaloa, el contingente de migrantes que se desempeñan en la industria de los servicios ha aumentado en los polos de desarrollo turístico como son Acapulco en Guerrero y Cancún y la Rivera Maya en el estado de Quintana Roo. Chiapas, Hidalgo, San Luis Potosí, Nayarit, Oaxaca y Veracruz concentran a los indígenas migrantes que laboran en las cosechas de tabaco, caña de azúcar, café, plátano y cítricos.

9 - LA SUPREMA CORTE DE JUSTICIA: GOLPE REGRESIVO A LOS DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

En 2011 se aprobó una importante reforma que señala la obligación de considerar a los tratados internacionales en materia de derechos humanos junto con la Constitución lo cual abría una oportunidad para superar las debilidades y carencias de la normativa interna. Sin embargo la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) señaló en pleno el 3 de septiembre de 2013 un candado virtual a esta apertura:“Entendiendo que cuando en la Constitución Federal existe una restricción expresa al ejercicio de los derechos fundamentales, se deberá estar a lo que indica la norma constitucional”..

¿Cuál es el impacto en materia indígena cuando el artículo segundo constitucional fue redactado, pleno de restricciones y candados, frente a lo que señala el convenio 169 de la OIT? Para no hablar de la declaración de la ONU, que tiene otro estatus jurídico. Veamos: en materia de consulta y participación la restringió al Plan Nacional de Desarrollo (art. 2-B fr. IX), mutilando la dimensión integral que se establece en el convenio 169.

Ya con anterioridad la SCJN había establecido que en el artículo segundo se incluían mínimos, pero ahora con el nuevo criterio ¿cuál norma prevalece ante la restricción constitucional expresa?

Otra implicación: la fracción VI-A del artículo segundo limita expresamente el acceso al uso y disfrute preferente de los recursos naturales de los lugares que habitan y ocupan, bajo el respeto a las formas y modalidades de propiedad y tenencia de la tierra establecidas en la Constitución y a las leyes de la materia, así como a los derechos adquiridos por terceros o por integrantes de la comunidad. ¿Estas restricciones prevalecerán sobre el convenio 169, que regula el acceso al territorio como factor para la supervivencia de los pueblos?

Ya la propia Corte, en el caso de Ocotepec, Morelos, dio prioridad a las autoridades de la ley agraria por encima de las formas propias de organización social que supuestamente se reconocen en el artículo segundo, señalando que "no forman parte del ejercicio del derecho a la libre determinación de los pueblos y comunidades indígenas, ya que el referido precepto constitucional establece respecto de aquéllas una reserva legal, la cual debe atenderse, pues de lo contrario se correría el riesgo de quebrantar la unidad nacional, límite de aquel derecho". (tesis aislada XVII, 2010) Respecto a la autonomía para aplicar sus propios sistemas normativos en la regulación de sus conflictos internos, se dice que la ley establecerá los casos y procedimientos de validación por los jueces o tribunales correspondientes (art. 2º-A fr. II).

En realidad no se reconocen dichos sistemas, sino que remite su validación a la ley y al Poder Judicial. Todo ello contraría lo señalado en el Convenio 169.

Por otra parte, la SCJN admitió la vinculatoriedad de la jurisprudencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, la cual en materia indígena es avanzada y está alineada a tratados internacionales y justamente se refieren a los temas en los que el artículo segundo tiene restricción. ¿Cuál prevalece en congruencia con el criterio regresivo acordado?

10 – CONCLUSIONES

1- A pesar del panorama crítico que hemos mostrado, no contamos con evidencias de que la autonomía indígena sea una mera utopía jurídica pues aún falta que el Estado se comprometa a recuperar la propuesta contenida en el gran pacto constitutivo que se expresa en los Acuerdos de San Andrés y sobre todo a aplicar derechos formalmente reconocidos en los planos nacional e internacional.

2 - En ese contexto, se debería reorientar la política económica del Estado, ubicar el ejercicio de derechos en lógica universal y no focalizada, asumir el respeto a la libredeterminación y autonomía de los pueblos indígenas. Salta a la vista la ausencia de la consideración de derechos de los pueblos indígenas, en el programa Oportunidades y en la llamada Cruzada contra el hambre, en específico el derecho a la autodeterminación y autonomía como su expresión concreta. En síntesis:

- Resulta necesario un replanteamiento de fondo de la política social focalizada , homogeneizante centrada en los derechos individuales sin consideración a los colectivos.
- Dicha política debe ser propuesta desde los pueblos atendiendo a sus características regionales pues no es lo mismo la relación que en Oaxaca se tiene con los municipios que el contraste en Chihuahua donde los rarámuris están dispersos en rancherías que generalmente no guardan relación con el municipio.
- El gobierno federal tendría que asumir la validación de tantas modalidades de política social como pueblos indígenas existen y comunidades indígenas urbanas

3.- Es urgente realizar una evaluación profunda respecto al impacto que las políticas económicas vigentes tienen respecto a los pueblos indígenas, para ello se sugiere:

- Establecer una comisión de la verdad, en la cual se revisarán las concesiones o contratos que han sido otorgados ilegalmente para privatizar minas de oro, plata, cobre, petróleo y electricidad. Asimismo se evaluaría el destino real de los presupuestos que los últimos doce años se han considerado "indígenas".
- Los llamados programas de combate a la pobreza deben estar ligados a políticas dirigidas a mejorar la actividad económica, que afecten la calidad del nivel de vida a través de los cambios en el nivel de ingresos. Sin embargo dado el carácter estructural del cambio que se requiere soy consciente que sin olvidar ese fin último se pueden plantear sugerencias que modifiquen

parcialmente el sentido inmediato de la política social:

• La institucionalidad actual en materia indígena está relacionada con el apartado "B" del artículo 2º constitucional en contradicción con lo que se anota en el apartado "A" del mismo artículo que habla de autonomía y libredeterminación, el cual guarda cierta relación, si bien no absoluta con el convenio 169 de la OIT y en cierta forma con la declaración de Naciones Unidas sobre derechos de los pueblos indígenas. De nuevo falta que el Estado mexicano garantice a los pueblos su autonomía "en tiempos de derechos" parafraseando a Gabriel García Márquez.

BIBLIOGRAFIA

2000. CDI Comisión de Desarrollo Indígena. *Indice de Rezago Social de los pueblos indígenas (IRSPI, 2000-2005).*

2006. CDI Comisión de Desarrollo Indígena. *Memoria de la consulta sobre migración de la población indígena.*

2008. CAXAJ BRISNA. "Incongruencias discursivas y simbólicas. Derechos de los pueblos indígenas", Equipo de Relaciones Étnicas, Área de Imaginarios Sociales, Guatemala, Avancso. Columna de Opinión, 22 agosto 2008.

2006. CORNELL STEPHEN. "Pueblos Indígenas, pobreza y autodeterminación en Australia, Nueva Zelanda, Canadá y EE.UU.".en el libro *Pueblos Indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinarios*. Cimadamore, Alberto et.al. Clacso-Croc. Buenos Aires Argentina.

2008. CRUZ RUEDA ELISA. *Mecanismos de consulta a pueblos indígenas en el marco del convenio 169 de la OIT:el caso mexicano*. SAIAC Oaxaca en Estudios, aportes y retos de la Antropología Jurídica en México. Núm. 5. Junio-noviembre.

2012. DE GORTARI LUDKA. "*presentación en el seminario Internacional Avances y retos de la política social*", 8 y 9 de noviembre de 2012. SEDESOL. en WEB CLEAR-CIDE.

2002. MAGDALENA GOMEZ. *"Derecho Indígena y Constitucionalidad"*, en Krotz, Esteban (ed.) *Antropología Jurídica: perspectivas socioculturales en el estudio del derecho*, Ed. Anthropos-UAM, España, p.p. 235-277.

2004. MAGDALENA GOMEZ. *"La Constitucionalidad Pendiente: la hora indígena de la Corte"* en *El Estado y los Indígenas en tiempos del PAN, neoindigenismo, legalidad e identidad* Porrúa, CIESAS, Cámara de Diputados, México .

2005. MAGDALENA GOMEZ. "Pending Constitutionality: An Analysis of the Mexican Legal Reform Process Concerning Indigenous Peoples", en Rene Kuppe y Richard Potz (Eds.), *Law and Anthropology. International Yearbook for Legal Anthropology*, Martinus Nijhoff Publishers, Leiden-Boston, vol. 12, pp. 175-195.

2011. MAGDALENA GOMEZ, VICTORIA CHENAUT, TERESA SIERRA Y HECTOR ORTIZ. *Justicia y diversidad en América Latina: pueblos indígenas ante la globalización*. Coords.. *"Los pueblos indígenas bajo el signo de la privatización"*.Ciesas México y Flacso Ecuador.

2004. HERNANDEZ LICONA GONZALO,DEL RAZO MARCELA. Lo que dicen los pobres:evaluación del impacto de los programas sociales sobre la percepción de los beneficiarios.serie documentos de investigación 14

2011 HERRERA CARMEN Y SUAREZ JULIA (Coords) *El Programa Oportunidades y los Derechos de las Mujeres Indígenas en México.* Nostromo Ediciones

1996. INSTITUTO NACIONAL INDIGENISTA *La migración Indígena en México*, 2013. LE BOT YVON La gran revuelta indígena, Indígena Universidad. Iberoamericana Puebla y editorial .Océano. México 2013

1979. LOWENSTEIN KARL. *Teoría de la Constitución*, Ed. Grijalbo, Barcelona.

2009. ROBLES CLAUDIA. *Pueblos Indígenas y programas de transferencias con corresponsabilidad. Avances y desafíos desde un enfoque étnico.* CEPAL- ASDI.

2010. LOPEZ BARCENAS FRANCISCO. *Concesiones mineras*. Mimeo. México.

1997. MARES, CARLOS FEDERICO. "Los indios y sus derechos invisibles", en Magdalena Gómez (Coord.), Derecho indígena, Asociación Mexicana para las Naciones Unidas-Instituto Nacional Indigenista, México, pp. 142-180.

2012. MINDAHI BASTIDA, FERNANDO MELO, LEILA OULHAJ. *Sistematización del concepto de desarrollo desde la perspectivade los pueblos indígenas y sus prácticas:estudio de dos comunidades en México* cdi 2012.

2010. ROBLES BERLANGA HECTOR M. *Informe* Universidad Autónoma Metropolitana - Xochilmilco Woodrow Wilson International Center for Scholars 2010 Mexican Rural Development Researchs reports.

2010. ROBLES BERLANGA HECTOR. *Dinámicas en el mercado de la tierra en América latina :caso México* . documento digital que formará parte del estudio auspiciado por la FAO.

2002. SANTOS, BOAVENTURA DE SOUSA. La globalización del derecho. Los nuevos caminos de la regulación y la emancipación, Colombia, Universidad Nacional de Colombia-Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos.

OS AVÁ-GUARANI NO OESTE DO PARANÁ: HISTÓRIA E RESISTÊNCIA DE UM POVO INDÍGENA

Diogo de Oliveira[103]

INTRODUÇÃO

Neste último ano, os Avá-Guarani no oeste do Paraná ganharam visibilidade nacional, especialmente por conta dos desmandos da Ministra-Chefe da Casa Civil da Presidência da República, a senhora Gleisi Helena Hoffmann, que, com pretensões eleitoreiras, tem articulado no âmbito político a desconstrução dos direitos indígenas consolidados pelo Estado Brasileiro (PACKER, 2013). O objetivo geral deste trabalho é apresentar brevemente o contexto dos Avá-Guarani, trazendo elementos do processo histórico deste povo, os mecanismos de esbulho territorial utilizados contra eles, as suas estratégias de resistência e a configuração atual de suas comunidades - os *tekoha*, o lugar onde se vive o costume guarani (MELIÀ, 1990; OLIVEIRA, 2013).

[103] Doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC). Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS/UFSC. Bacharel em Ciências Biológicas pela UFSC. Membro do Núcleo de Estudos em Saberes e Saúde Indígenas (NESSI/PPGAS/UFSC). Pesquisador do Instituto Nacional de Pesquisa Brasil Plural. Indigenista Especializado (FUNAI/CR Interior Sul/CTL Guaíra).

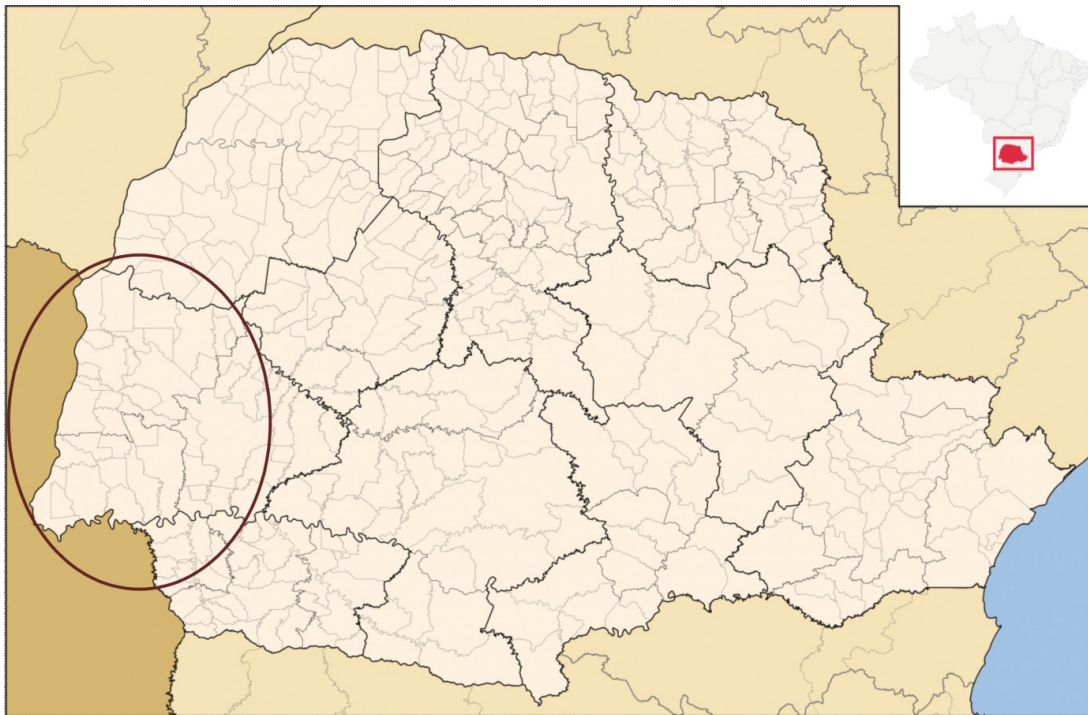



Figura 1 – Região oeste do Paraná. Fonte: Wikipedia. Elaboração do autor.

O PROCESSO HISTÓRICO

A região do antigo Guairá é um importante referencial na bibliografia colonial desde o século XVI, por tratar-se de um grande projeto empreendido pelos padres jesuítas para catequização dos índios, lutando contra a sua escravização e extermínio, ao mesmo tempo em que se imiscuíam nas disputas entre Portugal e Espanha pelo controle do território sul-americano (CORTESÃO, 1959; BLASI, 1977; MONTOYA, 1997; CABEZA DE VACA, 1999). Os registros dos padres davam conta de pelo menos 350 mil índios guaranis vivendo na região do Guairá na época das invasões bandeirantes, no século XVII, estimando que este número pudesse passar de meio milhão de "almas" indígenas. As invasões das reduções jesuíticas por bandeirantes paulistas em busca de escravos guaranis para a construção de São Paulo são temas recorrentes nos livros de história brasileiros, sendo surpreendentemente o fim dos registros qualificados dos Guarani na região do antigo Guairá, com exceção de uns poucos e esparsos registros na historiografia. Portanto, inicio este breve ensaio situando os Avá-Guarani na história regional do século XX, tomando isto como ponto de partida para compreendermos a configuração atual de seu território.

Com o fim da Guerra do Paraguai, em 1870, o Estado Brasileiro trata da consolidação de suas fronteiras, que passaram a incorporar grande porção do país

vizinho (DORATIOTO, 1996). Neste contexto, emerge politicamente a Cia. Mate Laranjeira, explorando o ciclo produtivo da erva, em parceria com o capital inglês. Em 1902, a Cia. Mate funda o distrito de Guaíra para acelerar o escoamento da erva para exportação pela Bacia do Prata, utilizando-se do porto e da ferrovia existentes na região, tendo recebido a concessão de aproximadamente 100 mil hectares de terras do governo do estado do Paraná. Conjuntamente à concessão de terras e da infraestrutura para o funcionamento da companhia, silenciosamente lhes é ofertado o direito da exploração da mão-de-obra indígena, que era utilizada em todo o ciclo produtivo da erva, desde a colheita no Mato Grosso e em toda a logística de transporte terrestre e fluvial até a Argentina (FERREIRA, 2007). Desta forma, os índios Guarani trabalharam tanto para a consolidação da fronteira dos Estados instalados sobre o seu território, assim como para a estruturação da colonização regional no século XX.

A partir dos anos 1940, com o declínio da economia ervateira, os bens da Cia. Mate Laranjeira são federalizados e os índios são abandonados à sua própria sorte, sendo vários deles incorporados à guarda nacional da fronteira e outros absorvidos como mão-de-obra às fazendas de colonos que começam a se instalar na região. Entre 1948 e 1952, no governo estadual de Moisés Lupión, valoriza-se a ideia do "vazio demográfico" na região oeste do Paraná, sendo distribuídas as terras da região entre companhias colonizadoras, da qual destaco a Companhia de Madeireira do Alto Paraná – MARIPA –, que passa a trazer para a região colonos italianos e alemães, tido como o "modelo ideal" de colonizador, sendo muitos deles nazistas e fascistas fugitivos dos tribunais do pós-guerra na Europa (MOTA, 2009; RIBEIRO, 2002 e 2007; CARDOSO e WESTPHALEN, 1986; WACHOWICZ, 1987). O ciclo econômico passa a ser enfocado na exploração da madeira, utilizando a estrutura logística da antiga Cia. Mate Laranjeira, o que obviamente inclui o uso da força de trabalho dos índios Guarani.

Nos anos 1960 e 1970, o governo militar prossegue com o projeto de colonização, fazendo um levantamento detalhado dos colonos, posseiros e grileiros presentes no oeste do Paraná, fazendo um novo plano de venda e distribuição de grandes lotes a companhias colonizadoras (MYSKIW, 2002; PARANÁ, 1966). Note-se que em nenhum momento foi contemplada a necessidade de reconhecimento e regularização de um território específico para os Avá-Guarani, do contrário, eles prosseguem sendo a mão-de-obra barata e necessária para implantação dos projetos de colonização. Com o avanço da mecanização das lavouras, sobretudo nos anos 1970, os Avá-Guarani acabam sendo empurrados de seu território mais amplo para as margens do Rio Paraná, onde conseguem manter aldeamentos e persistir com seu modo de vida indígena, à despeito dos vários anos de serviçalidade aos seus algozes colonizadores. À época ainda existia cobertura florestal na região, o que lhes permitia permanecer relativamente afastados dos colonos,

a despeito de manterem as relações de trabalho que consolidaram o processo de exploração e esbulho do território indígena.

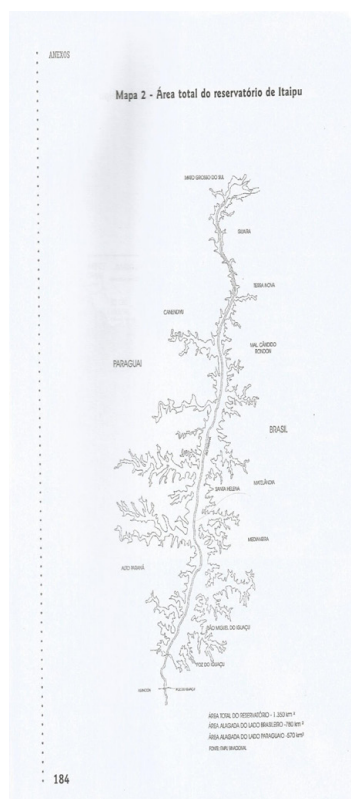



Figura 2 – Titulação de terras na faixa de fronteira paranaense em 1966.
Fonte: MYSKIW, 2002. p. 145.

No final dos anos 1970 e no início dos anos 1980, um novo golpe acaba por determinar o destino dos Avá-Guarani em seu território às margens do Rio Paraná: o alagamento pela usina de Itaipu. Segundo dados oficiais, o alagamento promoveu a expropriação de mais de 40 mil pessoas, entre as quais eram indenizadas somente aquelas que possuíam titulação regular de suas propriedades (MAZAROLO, 2003; GERMANI, 2003; FOLCH, 2013). Os Avá-Guarani obviamente não tinham suas terras regularizadas e os relatos das atrocidades cometidas contra eles se avolumam vultosamente, fazendo lembrar a violência das invasões bandeirantes no século XVII. Comunidades indígenas inteiras estripadas e atiradas no Rio Paraná, famílias removidas à força para o Paraguai, negação e ocultação de sua existência, acusação de serem estrangeiros, diversos tipos de violências cometidas contra os índios pelo governo militar (BARÓN, 2006; PERALTA, 1995; GUASKA, 2012; SANTOS e NACKE, 1994; THOMÁS DE ALMEIDA, 1995; CONRADI, 2007; DEPRÁ, 2006; RIBEIRO, 2002; CARVALHO, 2003). Tais ações nos remetem ao recentemente descoberto Relatório Figueiredo, assim como

às ações da atual ministra-chefe da Casa Civil que, lembremos, no ano de 2010 saiu da diretoria da Itaipu para assumir o cargo de senadora da república, com amplo financiamento do ruralismo regional. E, se me permitem uma pequena digressão, é válido mencionar que atualmente agentes da Itaipu tem levado seus "modelos de sustentabilidade" para outras hidrelétricas que afetam Terras Indígenas em andamento em outras regiões do país, especialmente na Amazônia.

Figura 3 – Área alagada pela usina de Itaipu. Fonte: GERMANI, 2003. p.184.

MECANISMOS DE ESBULHO

Para perpetuar a situação dos Avá-Guarani, especialmente no que tange o preterimento de seus direitos territoriais, uma das estratégias intencionalmente utilizadas foi a renitente negação de sua indianidade. Como os Povos Indígenas se tratam de sujeitos coletivos de direito, assegurados desde os Alvarás Régios do período colonial e plasmado nas constituições republicanas, determinar que os Avá-Guarani não se tratavam mais de um grupo indígena foi o principal mecanismo utilizado pelo Estado Brasileiro para mantê-los alienados de seus direitos. Na historiografia e no imaginário local é comum encontrarmos denominações como "bugres", "mensus" e "paraguaios" para se tratar dos Guarani no oeste do Paraná, onde se evita a utilização do termo "índio" para tratar deste grupo notoriamente diferenciado da população regional (WACHOWICZ, 1987;RIBEIRO, 2002 e 2007).Apesar disso, sabe-se que na passagem pela região de pessoas ilustres, como o Marechal Cândido Rondon e Getúlio Vargas, que estes tinham plena consciência de que ali se encontrava uma grande população indígena, em uma região onde o modelo de colonização implantado impulsionou uma drástica valorização econômica da terra. Nos dias de hoje os mesmos argumentos ainda são utilizados no contexto regional, quando se usam alcunhas pejorativas como "bugres" e "paraguaios" na tentativa de desqualificar a indianidade dos Avá-Guarani, ignorando a característica transfronteiriça de sua territorialidade.

A despeito da bibliografia etnológica do século XX, especialmente entre os anos 1950 e 1970, ter caracterizado os Avá (Nhandéva) como um grupo mais "aculturado" que as outras parcialidades Guarani, em virtude de sua relação mais intensa com os ciclos econômicos regionais, em nenhum momento suas especificidades culturais foram desprezadas ou desconsideradas em favor da anulação de sua indianidade (MULLER, 1989; SCHADEN, 1962; MELIÀ, 1991; BARTOLOME; 1977). Do contrário, a descrição detalhada de seus costumes e tradições diferenciadas nos demonstram com clareza a sua especificidade cultural, fenômeno que notamos ainda pujante nos aldeamentos contemporâneos.

Neste sentido, é impraticável arguir que tais equívocos e omissões por parte do Estado Brasileiro tenham se dado simplesmente por desconhecimento da situação, se não por uma ação intencional de expropriação e esbulho renitente do território indígena. Como exemplo dramático desta intencionalidade, temos a atuação da Itaipu após ganharem notoriedade os crimes cometidos contra os Avá-Guarani durante a construção da usina (CONRADI, 2007; DEPRÁ, 2006). Uma ilustração deste processo é o relatório de viagem elaborado em 1981 por Célio Horst, quando o mesmo passou pela região, aplicando os "critérios de indianidade" nos Guarani. Em apenas um dia, o "estudo" reconheceu como indígenas apenas 17 pessoas, de quatro núcleos familiares, sugerindo a remoção dos mesmos

para o antigo PIN Rio das Cobras (Nova Larangeiras/PR) (*apud.* CARVALHO, 2005). Naquele contexto, um grande contingente de índios guaranis foi de fato transferido para a reserva indígena Kaigang indicada, além dos inúmeros casos de remoção forçada para o Paraguai, os assassinatos e as fugas dos próprios Guarani para outros pontos de seu macro-território étnico. A despeito dos direitos territoriais indígenas, plasmados pela Constituição Federal de 1988, ainda em 2006 tem-se registros de remoções forçadas de grupos indígenas Avá-Guarani realizadas por agentes da Itaipu, nos municípios de Guaíra e Santa Helena, por vezes inclusive com conivência de servidores da FUNAI.

Figura 4 – Principais destinos de fuga dos Guarani expropriados por Itaipu. Fonte: FUNAI. Elaboração: FARIAS, C. S., 2013.

Outro fator que emerge conjuntamente a negação da indianidade dos Avá-Guarani, é o preterimento de seus direitos fundamentais de cidadania. A impossibilidade da confecção de documentação básica, como os registros de nascimento, obstou consequentemente o exercício de outros direitos, como o acesso à educação, ao atendimento de saúde, aos direitos trabalhistas e aos benefícios assistenciais e previdenciários. Além disso, o impedimento de acesso à documentação básica foi um mecanismo utilizado para promover o esbulho renitente do território, uma vez que os Avá-Guarani eram obrigados a viver nas Reservas Indígenas do Mato Grosso do Sul ou no interior do Paraná para obterem documentos. Desta

forma, famílias inteiras se viram obrigadas a passar vários anos fora de seu território, sendo que ao retornarem encontravam suas terras ocupadas por colonos, por vezes tituladas pelos cartórios municipais em nome de particulares.

É válido mencionar que ainda hoje os Avá-Guarani carecem de acesso à documentação básica, sendo que cerca de 10% de sua população ainda não possui acesso a este mecanismo de exercício de sua cidadania brasileira; muitas crianças permanecem fora das escolas, idosos morrem sem aposentadoria; doentes não obtém atendimento de saúde e adultos estão expostos a situações de trabalho degradantes. Esta falta de acesso à documentação básica é um elemento amplamente destacado pelos opositores à presença Avá-Guarani, utilizado na alegação de que estes se tratam de “índios paraguaios”. Um grave complicador neste processo é a ausência de mecanismos regularização civil da característica transfronteiriça da ocupação territorial Guarani por parte dos Estados Brasileiro, Paraguaio e Argentino. No caso brasileiro, como o reconhecimento da nacionalidade é feito com base no local de nascimento da pessoa, fator que por vezes é difícil de ser identificado com precisão, o processo impõem insegurança jurídica e funcional a servidores públicos e agentes cartoriais na emissão de documentos para cidadãos indígenas. Desta forma, perduram no tempo os mecanismos utilizados para o esbulho territorial dos Avá-Guarani, assim como seguem preteridos outros direitos coletivos deste Povo Indígena.

ESTRATÉGIAS DE RESISTÊNCIA

Em meio a este processo, os Avá-Guarani utilizaram diversas estratégias de permanência em suas terras, como a re-organização de suas ocupações em aldeamentos maiores, passando a reivindicar com maior veemência os seus direitos territoriais. Nos anos 1980, os indígenas remanescentes em Ocoy (São Miguel do Iguaçu/PR) escrevem cartas ao Banco Mundial, denunciando os crimes praticados contra eles com a construção da usina, agregando apoio internacional para suas reivindicações (CONRADI, 2007). Em 1983 é demarcada a exígua área da TI Ocoy, de 231 hectares, considerando apenas os indígenas aprovados pelos “critérios de indianidade” do governo militar, em um processo dotado de vícios insanáveis em desfavor ao reconhecimento do território Avá-Guarani.

Em 1996, por conta do aumento da pressão internacional e da ameaça de sanções econômicas, a Itaipu adquire 1744 hectares no município de Diamante d’Oeste, onde é criada a Terra Indígena Añetete, com intuito de remover os indígenas que persistiram vivendo na área de Ocoy (THOMÁS DE ALMEIDA, 1995; CONRADI, 2007; DEPRÁ, 2006). Entretanto, esta medida paliativa em nenhum momento sanou o déficit territorial dos Avá-Guarani, que em 2006 pas-

saram a ocupar o PARNA do Iguaçu, reivindicando tal área sob o argumento de tratar-se do único lugar na região que ainda dispunha dos recursos naturais imprescindíveis para sua reprodução física e cultural, além de trazerem à tona o processo de expropriação indígena ocorrido durante a implantação do plano de manejo do parque, em 1981 e 1999. Em 2006 os Avá-Guarani acabam por ser removidos do parque pela Polícia Federal mediante o uso de força, sendo parte deles transferidos para TI Itamarã, também em Diamante d'Oeste, adquirida com recursos da FUNAI.

Apesar da aquisição paliativa de pequenos fragmentos do território Avá-Guarani, inúmeras ocupações indígenas na região permanecem sem qualquer tipo de procedimento para regularização, como é o caso dos municípios de Guaíra, Terra Roxa, Santa Helena, Toledo, Cascavel, Foz do Iguaçu, Palotina, Campo Mourão, entre outros (THOMÁS DE ALMEIDA, 1995). Em meio a este processo, os Avá-Guarani passam paulatinamente a se dispersar pelas periferias urbanas e a perambular prestando serviços nas fazendas da região, vivendo em condições precárias e preteridas no reconhecimento de seu território, de sua cultura, costumes, língua e tradições diferenciadas, expostos à violência da omissão do Estado Brasileiro.

Vivendo em situação de penúria, no final dos anos 1980 alguns desses grupos indígenas que viviam dispersos passam se reagrupar e organizar novamente em aldeamentos, os *tekoha*, em busca de reconstituir o espaço onde é possível viver segundo o modo de ser guarani (OLIVEIRA, 2013). Desta forma, no final dos anos 1990 intensifica-se o processo de judicialização das ocupações indígenas, inicialmente com ações movidas pela Itaipu, seguida de inúmeros pleitos movidos por particulares que passam a reivindicar a posse das áreas indígenas as quais possuem títulos registrados nos cartórios municipais. A intervenção intensa do Ministério Público Federal para a promoção dos direitos coletivos dos índios acaba por repercutir em decisões judiciais favoráveis à permanência dos aldeamentos indígenas em algumas áreas. Além disso, as sentenças determinaram à União e à FUNAI que promovessem os estudos necessários para identificação e delimitação das terras de ocupação tradicional Avá-Guarani na região, deflagrando processos que ainda se encontram em trâmite no âmbito da Fundação. Os estudos para demarcação das Terras Indígenas Avá-Guarani vem enfrentando forte pressão política da ministra-chefe da Casa Civil, que atua nitidamente em prol dos interesses dos financiadores de sua campanha eleitoral, buscando evitar o cumprimento das decisões judiciais, bem como o atendimento ao dispositivo constitucional, protelando um procedimento que finalmente pode conferir segurança jurídica, paz social e justiça à toda aquela região do país (PACKER, 2013).

Atualmente, os Avá-Guarani somam uma população de mais de 2000 índios aldeados, organizados em cerca de 550 núcleos familiares, reunidos nas três

pequenas Terras Indígenas demarcadas e mais 16 aldeamentos que aguardam a finalização do processo de regularização fundiária. Além disso, não existem dados precisos com relação à população indígena que permanece dispersa pela periferia das zonas urbanas dos municípios ou prestando serviços braçais nas fazendas da região, mas estima-se que este número seja bastante elevado, em virtude do histórico de densa ocupação indígena na região. Tampouco se sabe qual o remanescente de índios Avá-Guarani paranaenses que acabaram por migrar para áreas indígenas no Paraguai, na Argentina ou para outros pontos do território brasileiro. Possivelmente seja um número aproximado ou ainda maior do que aquele de indígenas que vivem nos aldeamentos contemporâneos.

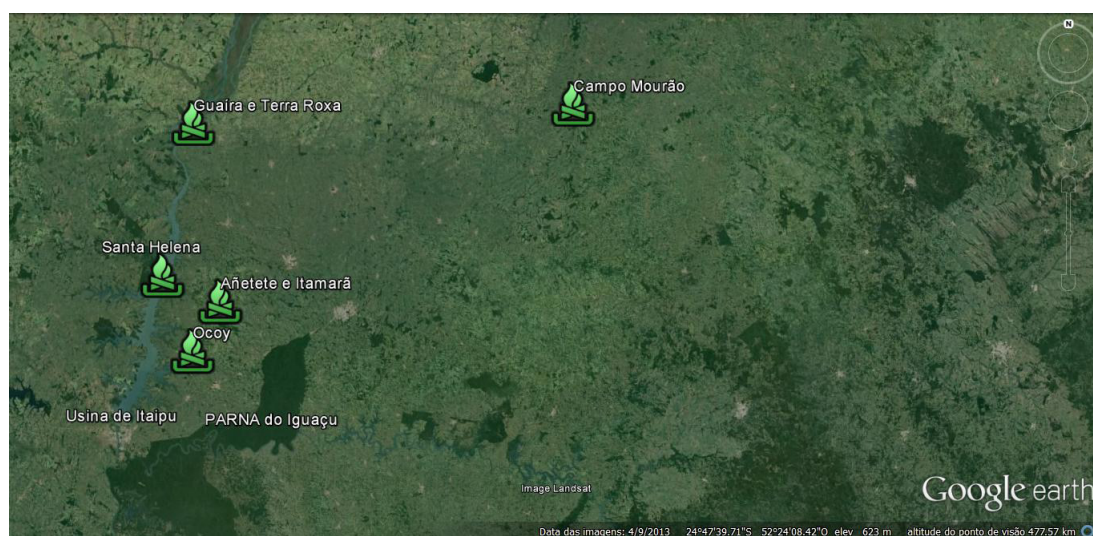



Figura 5 – Áreas atualmente ocupadas pelos Avá-Guarani no oeste do Paraná. Fonte: GoogleEarth. Elaboração do autor.

Por fim, encerro este breve ensaio com a transcrição de dois textos indígenas. O primeiro é a fala em língua guarani do ancião Claudio Barros Vargas, de 94 anos, cacique da aldeia Tekoha Porã, de Guaíra/PR, extraídas do vídeo elaborado pela Comissão Guarani YvyRupa, em abril de 2012; o qual reproduzo com algumas adaptações na tradução. O segundo é o documento final produzido na Assembleia-Geral de caciques Avá-Guarani do oeste no Paraná, no qual os indígenas manifestam suas demandas e anseios, bem como repudiam as ações que vem sendo executadas contra eles pelos governos estadual e federal, e pela sociedade local.

> *Esta terra é nossa! Os brancos dividiram a terra e agora querem vende-la pra gente e pra eles também. O prefeito falou comigo e eu lhe disse: - "Eu não vendo a terra porque eu não sei vender. A terra é de Nhandejára* [Deus] *e vocês ficam vendendo um para o outro. Isso é bobagem porque, vendendo a terra de*

um para o outro vocês acabam perdendo também". Essa terra é nossa e vamos lutar por ela até onde for possível. Não podemos deixar os brancos passarem por cima da gente. Nós temos que mostrar que somos valentes, senão eles vão vencer a gente. Meus pais morreram aqui em Guaíra, meus tios morreram aqui em Guaíra e eu nasci aqui em Guaíra. Em 1929, na época da Cia. Mate, o Getúlio Vargas estava no governo e ele veio aqui. Ele não se incomodava com o Guarani, ele olhava pra gente e sorria. Depois que ele saiu acabou, entrou outro que não gostava da gente e nos abandonou, dizia que a gente não era mais índio. Eu me lembro. Ele não podia ter feito isso. Nós temos que pensar no nosso costume e na nossa saúde. Nós não somos iguais a eles, que tem hospital para atender. Nós tínhamos nosso remédio da mata, só que eles acabaram com tudo. Eu vivi tudo isso e agora estamos sofrendo por causa desses remédios que acabaram. Eles olham mal para a gente e querem ser iguais à Nhandejára e mandar em tudo. Nós que estamos nessa terra somos todos criações de Nhandejára e somos livres para caminhar para todo lugar neste mundo. Nós sabemos disso, mas os brancos não sabem. Não sabem por onde Nhandejára entra, não sabem porque nós estamos aqui. Os antigos rezadores lutavam assim, dançando, e vinha um vento forte e matava os brancos e queimava suas casas. Assim que o nosso povo todo se salvou. Então os brancos vieram de novo aqui nesse lugar e estamos vendo como eles são. Eles colocaram nomes em nós. Somos todos iguais, temos nossos nomes-alma guarani. Os brancos nos chamam "índios", mas isso não é bom porque nós temos nossos nomes-alma guarani. (...) *Eles colocaram nome porque não gostavam de nós, daquilo que é nosso. Eles olham para nós igual a macacos. Eu não estou mentindo.* (...) *Eles só pensam em desmatar. É assim que eles pensam em ajudar, pra fazer documento de papel. Eles colocam no papel, mandam pra algum lugar, mas nunca fica bom pra gente. É assim, eles fazem o papel, mas não é para o nosso bem. Eles chamam a gente de vários nomes, "bugre", "índio", de tudo.* (...) *O nosso pai quando manda a gente pro mundo ele já fala o nome dos nossos parentes, não coloca vários nomes, é um pra cada um. Estou certo ou errado? É só isso que eu quero falar.* CGY, 2012.

DOCUMENTO FINAL DA ASSEMBLEIA AVÁ-GUARANI DO PARANÁ

Nós, caciques e lideranças Ava-Guarani do Oeste do Paraná reunidos no Tekoha Itamarã, no município de Diamante d'Oeste, entre os dias 26 e 28 de junho de 2013, com apoio da Comissão Guarani Yvyrupa e da Comissão da Terra Guarani do Paraná, exigimos a continuidade dos Estudos de Identificação e Delimitação de nossas terras de ocupação tradicional.

Nossos antepassados e nossas famílias viveram e vivem nessas terras há várias gerações e o Estado brasileiro nunca reconheceu nossos direitos territoriais nessa região do país. Ao longo da colonização sofremos diversas violências, fomos expulsos de parte de nossas terras, levados a força para outros lugares, escravizados, e com o fruto de nosso trabalho se construiu o Estado brasileiro e principalmente

o estado do Paraná. E agora setores do próprio Governo e a mídia querem dizer que não somos brasileiros? Nós somos brasileiros e somos indígenas Ava-Guarani, e por isso exigimos a garantia de nossos direitos assegurados constitucionalmente.

Hoje somos mais de 3 mil índios Ava-Guarani no Oeste do Paraná, vivendo a maioria em áreas não regularizadas e sofrendo violências semelhantes ou até piores do que as ocorridas no período colonial e na ditadura militar, como o alagamento de nossas terras com a construção da Usina Itaipu.

Atualmente, pela falta de regularização das terras, não temos acesso a nosso direito à educação, nossas crianças são discriminadas nas escolas, chegando a ser trancadas nas salas de aula para não comerem a merenda. Além do que um numero cada vez maior de nossos jovens tem se suicidado devido ao preconceito gerado pela sociedade não-indígena. A mesma coisa acontece com a saúde, porque não existe Pólo Base para o nosso atendimento. Sem médicos, carros e estrutura suficiente para nos atender somos muitas vezes obrigados a nos consultar na cidade, onde somos discriminados nos Postos de Saúde, somos sempre os últimos a ser atendidos e não respeitam nosso direito ao atendimento diferenciado de saúde. Nem mesmo a estrutura de saneamento básico e abastecimento de água potável é garantida na maioria de nossas comunidades.

Como vivemos em áreas pequenas e não recebemos apoio para nossas atividades produtivas, muitas vezes somos obrigados a trabalhar fora de nossas comunidades. Nos últimos meses, fomos demitidos das empresas que nos ofereciam trabalho e devido à falta de reconhecimento de nossas terras não estamos conseguindo sobreviver com dignidade.

Por estes motivos, repudiamos a maneira como o estado brasileiro tem tratado o nosso povo, negando o reconhecimento de nossos direitos humanos fundamentais e incentivando o preconceito contra nossos parentes e nossas famílias, principalmente nos municípios de Guairá, Terra Roxa e Santa Helena. Por isso nós, Povo Ava-Guarani, crianças, idosos e lideranças, exigimos respeito do governo para a garantia de nossos direitos, principalmente o reconhecimento de nossas terras, pois o Povo Ava-Guarani faz parte desta terra e a nossas terras são a base de nossa sobrevivência e da manutenção da nossa cultura.

Diamante d'Oeste, 28 de junho de 2013.

REFERÊNCIAS

BARÓN, Mariblanca I. **Impactos de la Itaipú sobre la etnia Avá Guaraní Paranaense**. Tesis de Maestría. Nueva Esperanza, 2006.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto. **Orekuera Royhendu (Lo que escuchamos en sueños)**: Shamanismo y religión entre los Ava-Katu-Ete del Paraguay. Instituto Indigenista Interamericano (Série: Antropología Social, 17), Mexico, 1977.

BLASI, Oldemar. **As ruínas de Vila Rica do Espírito Santo na antiga Província do Guairá**. Anais do II Simpósio Nacional de Estudos Missioneiros. Santa Rosa, 1977.

CABEZA DE VACA, Alvár Núñez. **Naufrágios e Comentários**. Porto Alegre: L&PM, 1999 [1542].

CARDOSO, Jayme; WESTPHALEN, Cecília. **Atlas Histórico do Paraná**. Curitiba: Livraria do Chaim, 1986.

CARVALHO, Maria Lucia Brandt de. **Laudo Antropológico – 1° Parte**: Plano Macro-Histórico das Populações Indígenas Avá-Guarani na Região Tradicional de Ocupação: Brasil/Paraguai/Argentina. São Paulo: AERBAURU/SP/FUNAI/MJ, 2003.

__________. **Laudo Antropológico – 2° Parte**: O processo de desterramento da população indígena Avá-Guarani da terra de ocupação tradicional denominada Oco'y-Jacutinga e o reassentamento na atual Terra Indígena Avá-Guarani do Oco'y / São Miguel do Iguaçu-PR. São Paulo: AERBAURU/SP/FUNAI/MJ, 2005.

CGY – Comissão Guarani Yvy Rupa**. Depoimento de Claudio Barros, 93 anos, cacique em Guaíra (aldeia Tekoha Porã)**. CGY: São Paulo-SP, 2012. 9 min. color. son.

CONRADI, Carla Cristina Nacke. **As ações do Estado Nacional e a trajetória política dos Guarani Ñandeva no Oeste do Paraná (1977-1997)**. Dissertação (Mestrado em História) – UFGD: Dourados, 2007. 200 p.

CORTESÃO, Jaime (org.) **Bandeirantes e Jesuítas no Guairá (1554-1640)**. Manuscritos da Coleção de Angelis, Vol. 1. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1951.

DEPRÁ, Giseli. O lago de Itaipu e a luta dos Ava-Guarani pela terra: representações na
imprensa do oeste do Paraná. Dissertação de Mestrado em História. Dourados: UFGD, 2006.

DORATIOTO, Francisco. **O conflito com o Paraguai**: a grande guerra do Brasil. São Paulo: Editora Ática, 1996. 112p. il. mapas. ISBN 8508057997

FERREIRA, Eva Maria Luiz. **A participação dos índios Kaiowá e Guarani como trabalhadores nos ervais da Companhia Matte Laranjeira (1902-1951)**. Dissertação de Mestrado em História. Dourados: UFGD, 2007. 111p.

FOLCH, Christine. Surveillance and State Violence in Stroessner's Paraguay: Itaipu´ Hydroelectric Dam, Archive of Terror. **American Anthropologist**, Vol. 115, No. 1, pp. 44–57, 2013. ISSN 0002-7294, online ISSN 1548-1433.

GERMANI, Guiomar Inez. **Expropriados terra e água**: o conflito de Itaipu. Salvador/BA: Editora ULBRA, 2003.

GUASKA, Enrique, SVD. Del canto al llanto. Situación de las comunidades indígenas afectadas por la represa de Itaipú. In: **Acción**. Revista Paraguaya de Reflexión y Dialogo, No. 157. Asunción/PY: CEPAG, 2012. pp. 22-25.

MAZZAROLLO, Juvêncio. **A taipa da injustiça**: esbanjamento econômico, drama social e holocausto ecológico em Itaipu. São Paulo: Loyola, 2003.

MELIÀ, Bartomeu, s.j. **El Guarani**: esperiência religiosa. Biblioteca Paraguaya de Antropologia, Vol. XIII. Assunção: CEADUC-CEPAG, 1991. 127 p.

__________ A terra sem mal dos Guarani: economia e profecia. **Revista de Antropologia**, São Paulo, FFLCH/USP, vol. 33, 1990. pp. 31-46.

MONTOYA, Antonio Ruiz de. **Conquista Espiritual** feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas Províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tapé. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1997 [1640]. 296 p.

MOTA, Lúcio Tadeu. **As guerras dos índios Kaingang**. A História épica dos índios Kaingang no Paraná (1769-1924). 2ª ed. revisada e ampliada. Maringá:EDUEM, 2009. 301 p.

MÜLLER, Pe. Franz (sdv). **Etnografia de los Guarani del Alto Paraná**. CAEA, ed. Buenos Aires, Trad. de “Beiträge zur Ethnographie der Guarani Indianer im Östlichen Waldgebiet von Paraguay”. ANTHROPOS, XXIX e XXX. St. Gabriel, Modling, [1934 e 1935], 1989.

MYSKIW, Antonio Marcos. **Colonos, Posseiros e Grileiros**: Conflitos de terras no Oeste Paranaense (1961/66). Dissertação de Mestrado em História. Niterói/RJ: UFF-UNIOESTE, 2002. 201p.

OLIVEIRA, Diogo “*Você vai entender porque o Guarani tá vivo ainda hoje nessa fronteira*”: apontamentos sobre os Ava-Guarani contemporâneos. **X Reunión de Antropologia del Mercosur**. Córdoba/ARG: RAM, 2013.

PACKER, Ian. **A Ministra e o Coronel**. CTI: São Paulo. Disponível em:<http://www.trabalh oindigenista.org.br/noticia.php?id_noticia=168>. Acessado em: 27/09/2013.

PARANÁ. **Relatório apresentado à Comissão Especial de Estudos da Faixa de Fronteira do Paraná e Santa Catarina**, pelo General GASPAR PEIXOTO DA COSTA, diretor do D.G.T.C., na qualidade de Representante do Estado do Paraná, junto ao I.B.R.A. DGTC: Curitiba-PR, 1966.

PERALTA, Raquel. **Los impactos de la Itaipú y las respuestas a los mismos, de los Avá Chiripá, de acuerdo a su filosofía sobre la tierra.** Monografía, 1995.

RIBEIRO, Sara Iurkiv Gomes Tibes. **O horizonte é a terra**: manipulação da identidade e construção do ser entre os guarani no Oeste do Paraná (1977-1997). Tese de Doutorado em História. PUC-RS, Porto Alegre, 2002.

__________. “Fronteira e espacialidade: o caso dos Guarani no oeste do Paraná. In: **Revista Varia Scientia**. Volume 6, n. 12, pp. 171-192, 2007.

SANTOS, Silvio Coelho dos; NACKE, Anelise. **Informe sobre os índios Avá-Guarani, ocupantes da AI Ocoí (PR) relocalizados pela UH Binacional Itaipu**. Florianópolis, 1994.

SCHADEN, Egon. **Aspectos fundamentais da cultura Guarani**. (Corpo e Alma do Brasil VI”) Difusão Europeia do Livro. São Paulo, 1962. 190 p.

THOMAZ DE ALMEIDA, Rubem. **Laudo antropológico sobre a comunida-**

de Guarani –Ñandeva do Oco'y/Jacutinga – PR. Rio de Janeiro, 1995.

WACHOWICZ, Ruy Cristóvão. **Obrageiros, mensus e colonos**: História do oeste paranaense. 2° Edição. Curitiba: Vicentina, 1987.

PELOS DIREITOS DE PACHAMAMA E PELO BEM VIVER: UM NOVO MODELO SOCIOAMBIENTAL ECOCÊNTRICO, COMUNITÁRIO E SOLIDÁRIO[104]

Germana de Oliveira Moraes[105]

INTRODUÇÃO

Uma vez mais a Humanidade se encontra na encruzilhada recorrente entre Eros e Tanatos. Como tratar juridicamente as águas ou outros minerais, as floretas, os animais, nos âmbitos nacional, regional e internacional, de modo a assegurar a vida e o futuro para todos os seres vivos? Quando esteve entre a vida e a morte, diante da ameaça de extinção por conta da eclosão das grandes guerras mundiais no século XX, a Humanidade teve a sabedoria de reunir-se e de tentar confraternizar-se sob o ideário comum de defesa dos direitos humanos, com a emissão de declarações e normas internacionais protetoras dos direitos do homem e do cidadão. Agora, de novo sob ameaça de extinção, por conta do colapso am-

[104] Este artigo cumpre exigência de estágio pós-doutoral, sob a orientação do Professor Carlos Frederico Marés, na PUC-PR, no projeto PROCADNF, DA UFC, UFSC e UNIVALI, com o apoio da CAPES. Foi apresentado no IV Congresso de Direito Sócio Ambiental da PUC-PR, em Curitiba e também em outros congressos nacionais e internacionais. Alguns trechos deste estudo foram objeto de publicação parcial em periódicos nacionais e estrangeiros.

[105] Professora decana do Curso de pós-graduação em Direito da Universidade Federal do Ceará Mestre em Direito pela Universidade Federal do Ceará (1989) e doutora em Ciências Jurídico-Políticas pela Universidade de Lisboa (1998). Com estágio pós-doutoral junto a Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Juíza Federal da 5ª- Região. Integrou a primeira gestão do Conselho Nacional de Justiça. Com experiência na área de Direito Administrativo e Constitucional, desenvolve a docência e investigações jurídicas. Faz parte de grupo de pesquisas do projeto PROCAD-NF da UFC,UFSC e UNIVALI, com o apoio da CAPES, sobre a UNASUL e a integração sul-americana, bem como coordena o projeto Universal, "*O direito humano ao acesso à água e ao saneamento nos países na UNASUL*", em parceria com as Universidades Federal de Santa Catarina, UFSC, Vale do Itajaí (Univali), Caxias do Sul e Unisinos, sob o patrocínio do Conselho Nacional de Pesquisa/MEC.

biental anunciado e comprovado pelos cientistas e da múltipla crise civilizacional em que está imersa, mais uma vez as pessoas são premidas a se reunirem e começa a delinear-se, nos Andes, um novo modelo civilizacional, orientado pelo Bem Viver.

Com este novo modelo do Bem Viver, fundado na compreensão de que a natureza é um todo orgânico e inter-relacionado, ao qual pertence a Humanidade, acende-se uma esperança. Essa esperança se alberga na tentativa de re-significar-se a relação da Humanidade com o Planeta Terra e a dos seres humanos entre si, de maneira que se possa gerar um novo modelo socioambiental ecocêntrico, comunitário e solidário, a partir do reconhecimento dos Direitos de Pachamama, o qual se possa expandir na América do Sul para além dos Andes e, quiçá, para todo o planeta, mediante sua inserção no sistema de normas de Direito Internacional.

Nas constituições do Equador, de 2008, e da Bolívia, de 2009, além de significativas mudanças de avanço democrático, com a adoção de formas de democracia direta para legitimar seus governantes, e exatamente, em decorrência da ampliação desta participação popular, detectam-se câmbios substancialmente profundos, mediante a institucionalização da proposta do Bem Viver, na vanguarda do giro ecocêntrico, superador do modelo antropocêntrico que alicerça os atuais sistemas jurídicos. Dentre as inovações introduzidas pela Constituição do Equador de 2008, destaca-se o reconhecimento dos direitos de Pachamama (*Derechos de la naturaleza*), no cenário maior de constitucionalização do *Sumak kawsay* como direitos do *Bien Vivir (*Bem viver). Na Bolívia, o *Vivir Bien (*Viver Bem) ou *Suma Qamaña* oficializou-se como princípio ético-moral da sociedade plural na Constituição Política do Estado da Bolívia de 2009.

O reconhecimento dos direitos de Pachamama e o contexto maior, em que se insere, da proposta de modelo civilizacional do Bem Viver, sinalizam significativo resgate dos valores culturais dos povos originários *de Abya Yala,* e, por isso, contém, a potencialidade de ancorar, culturalmente, a integração da União das Nações Sul Americanas, imaterial e ancestralmente conectadas por esses valores, e de servir de eixo vetorial, de *ethos* fundante e de base teórica, para a construção jurídica da Unasul.

I O CONSTITUCIONALISMO ECOCÊNTRICO NOS ANDES DA AMÉRICA LATINA: PELOS DIREITOS DE PACHAMAMA E PELO MODELO DO BEM VIVER

Emerge dos cenários, social, político e jurídico, na região dos Andes na América Latina, um constitucionalismo de feição ecocêntrica, o qual ostenta como bandeiras o reconhecimento dos direitos da natureza (Pachamama) e a cultura do Bem Viver, tendo como principais centros irradiadores de mudanças, o Equador e a Bolívia, cujas reformas constitucionais recentes, respectivamente, em 2008 e 2009, a partir da inclusão dos povos indígenas e de outros grupos historicamente sem voz, como atores sociais na atualidade, incorporaram vetustos valores resgatados das raízes pré-colombianas comuns, entre os quais sobressai o respeito à natureza e ao ambiente, vale dizer, o respeito prioritário à vida.

Esta feição ecocêntrica do constitucionalismo nos Andes destaca-se como um dos traços do incipiente Novo Constitucionalismo democrático, que no atual cenário político e social da América Latina se manifesta como o resultado de lutas e de reivindicação popular por um novo modelo de organização da sociedade, do Estado e do Direito[106].

O Novo constitucionalismo, na América Latina, constitui-se em uma teoria de avanço democrático da Constituição, no qual o conteúdo desta deve expressar, nos limites de suas possibilidades, a vontade soberana de seu povo, o reconhecimento da sua identidade, de sua consciência cultural, dos valores que almejam preservar, e da sua melhor forma de organização social e política, cuja pratica deverá ser alcançada por meio de mecanismos de participação popular direta, da garantia dos direitos fundamentais, do procedimento de controle de constitucionalidade promovido pelos cidadãos e da criação de regras que limitem os poderes políticos, econômicos, sociais e culturais (VICIANO e DALMAU, 2010, p. 19).

A escuta da voz, antes sufocada, dos povos indígenas originários permitiu que sua alma se expressasse na Constituição, e pela via democrática, seus sentimentos mais profundos e seu modo de viver ganhassem forma jurídica com a constitucionalização do Bem Viver no Equador (*Sumak Kawsay)* e na Bolívia (*Suma qamaña*), inclusive com o reconhecimento dos direitos de Pachamama (da natureza), marco a partir do qual o qual se inaugura no mundo, no âmbito jurídico, o giro ecocêntrico.

---

[106] A propósito conferir o artigo MORAES, Germana e FREITAS, Raquel. **O constitucionalismo latino americano e o giro ecocêntrico na Constituição do Equador de 2008: os direitos de Pachamama e o Bem Viver** (*Sumak Kawsay),* MELO, Milena e WOLKMER, Antônio Carlos, **Tendências contemporâneas do constitucionalismo latino americano.** Juruá, Curitiba, 2013.

Encontra-se implícita, na concepção do Bem Viver, e, é uma das consequências mais importantes que dela decorre, a atribuição de subjetividade de direitos à natureza (Pachamama). No entanto, no campo jurídico, somente se dá, pela primeira vez, o reconhecimento expresso desses direitos, nos artigos 71 a 74 da Constituição da República do Equador[107] de 2008. Conforme explica GUDYNAS (2011, pp. 85-90), é o reconhecimento dos direitos da natureza e de Pachamama e o direito sua restauração que colocam a proposta equatoriana dentro da sustentabilidade super-forte, compreendida esta como aquela em que se defendem os valores próprios ou intrínsecos da natureza, como os valores das espécies vivas e dos ecossistemas, independentemente da utilidade ou apreciação humanas.

Sobre o Bem Viver, explica o filosófo brasileiro Leonardo Boff (2009, *on line*), tratar-se de categoria central da cosmologia andina, posta como verdadeira alternativa para a humanidade, no lugar do capitalismo competitivo, do progresso e do crescimento ilimitado, hostil ao equilíbrio com a natureza. O "*Viver Bem*", diz ele, consiste em "viver em harmonia consigo mesmo, com os outros, com a Pachamama, com as energias da natureza, do ar, do solo, das águas, das montanhas, dos animais e das plantas e em harmonia com os espíritos e com a Divindade, sustentada por uma economia do suficiente e decente para todos, incluídos os demais seres".

Na confluência do dilema entre os direitos de Pachamama (da natureza) e os direitos humanos, e, perante este grande desafío de nosso tempo de articular e de compatibilizar as macro-políticas ambientais, exigências do mandato ecológico (GUDYNAS, 2009), introduzido na constituição equatoriana, de maior preservação dos ecosistemas, com as macro-políticas sociais minimizadoras das

---

[107] Art. 71.-La naturaleza o Pacha Mama, donde se reproduce y realiza la vida, tiene derecho a que se respete integralmente su existencia y el mantenimiento y regeneración de sus ciclos vitales, estructura, funciones y procesos evolutivos. Toda persona, comunidad, pueblo o nacionalidad podrá exigir a la autoridad pública el cumplimiento de los derechos de la naturaleza. Para aplicar e interpretar estos derechos se observaran los principios establecidos en la Constitución, en lo que proceda. El Estado incentivará a las personas naturales y jurídicas, y a los colectivos, para que protejan la naturaleza, y promoverá el respeto a todos los elementos que forman un ecosistema.
Art. 72.-La naturaleza tiene derecho a la restauración. Esta restauración será independiente de la obligación que tienen el Estado y las personas naturales o jurídicas de Indemnizar a los individuos y colectivos que dependan de los sistemas naturales afectados. En los casos de impacto ambiental grave o permanente, incluidos los ocasionados por la explotación de los recursos naturales no renovables, el Estado establecerá los mecanismos más eficaces para alcanzar la restauración, y adoptará las medidas adecuadas para eliminar o mitigar las consecuencias ambientales nocivas.
Art. 73.-EI Estado aplicará medidas de precaución y restricción para las actividades que puedan conducir a la extinción de especies, la destrucción de ecosistemas o la alteración permanente de los ciclos naturales. Se prohíbe la introducción de organismos y material orgánico e inorgánico que puedan alterar de manera definitiva el patrimonio genético nacional.
Art. 74.-Las personas, comunidades, pueblos y nacionalidades tendrán derecho a beneficiarse del ambiente y de las riquezas naturales que les permitan el buen vivir. Los servicios ambientales no serán susceptibles de apropiación; su producción, prestación, uso y aprovechamiento serán regulados por el Estado.

desigualdades sociais e regionais, sobretudo nos países menos desenvolvidos do Hemisfério Sul, o modelo Bem Viver, ora em construção, parte, inspirado na cosmovisão andina, da crença de que não seja possível equacionar essas questões sem que se reveja a relação do ser humano com as forças cósmicas e telúricas, simbolizadas, respectivamente, pelo Pai Sol (*Pachakama*) e pela Mãe Terra (*Pachamama),* pautando-se fundamentalmente no valor da harmonia, desdobrável, na Constituição da Bolívia (art. 8º-II), em variáveis como, por exemplo, unidade, inclusão, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementariedade, equilíbrio.

Cientistas e filófosos nórdicos há aproximadamente meio século vem alertando sobre os perigos da continuidade do modelo parasitário predominante de relação entre os seres humanos e a natureza, com base na dominação, e, não na harmonia. Mas é na América Latina, um continente em cambio, que desponta a coragem de fazer-se uma autêntica revolução paradigmática, com o giro ecocêntrico.

Para Leonardo Boff (2011, *on line*), é urgente que se incorpore uma revolução paradigmática que forneça a base teórica necessária para resolvermos os atuais problemas do sistema Terra em processo acelerado de degradação. Afirma que este novo paradigma poderá nos salvar, ao impedir a destruição da Terra, sem a qual tudo seria impossível, ressaltando que dele está a depender o futuro do século XXI. Destaca uma esperança no ar, com a transição da Era do Cenozóico para a Era do Ecozóico, na qual se coloca o ecológico como a realidade central a partir da qual se organizam todas as demais atividades humanas, principalmente a econômica. Conforme esclarece o mesmo autor, o objetivo central da Era Ecozóica é alterar o estado de consciência, responsável pela devastação ambiental. Essa nova consciência promoverá o alinhamento das atividades humanas com as outras forças operantes em todo o Planeta e no Universo, para que um equilíbrio criativo seja alcançado e, assim, possamos garantir um futuro comum, no qual haja um equilíbrio das relações entre a natureza e a sociedade no sentido de sinergia e da mútua pertença. Isso implica – acrescenta Leonardo Boff, outro modo de imaginar, de produzir, de consumir e de dar significado à nossa passagem por este mundo, significado esse que vem da espiritualidade, ou seja do sentimento do sagrado face ao mistério do universo e de nossa própria existência, e não da economia.

A Ciência, com a Teoria de Gaia, e a Filosofia, principalmente com a Ecologia profunda, vem contribuindo para acordar a consciência do ser humano, quanto ao colapso ambiental, à ameaça de extinção da humanidade e à crise civilizatória em que vivemos e, com essa incipiente e crescente consciência ecológica, instaura-se uma mudança de paradigmas no campo do conhecimento, inclusive jurídico. Sob a perspectiva do Direito, desloca-se o eixo do ser humano, em órbita do qual gravitava e ainda gravita a idéia de direitos, para a Mãe Terra, (a

natureza) como principal e prioritário titular de sujeito de direitos, paradigma ao derredor da qual surgem propostas de reestruturação de todo o edifício do saber jurídico. [108]

James Lovelock (2010), cientista britânico, com a visão holística da Teoria de Gaia, já comprovada cientificamente, ao demonstrar ser a Terra um super-organismo vivo e auto-regulável e as relações de interdependência ente os seres vivos, adverte que " agora o entendimento da Terra como um planeta vivo é uma questão de vida ou morte para bilhões de pessoas e de extinção para toda uma gama de espécies" (LOVELOCK, 2010, p 188).

A noção de ecologia profunda, consoante Tarin Mont´Alverne e Helano Rangel, reconhece a interdependência de todos os fenômenos e que os indivíduos e a sociedade estão todos dependentes de um movimento cíclico único da Natureza, repousando sobre valores biocêntricos, de maneira a colocar o próprio planeta Terra como centro e admitindo o valor das vidas dos animais não-humanos e da flora. Explicitam, com clareza, o contexto em que surge a Ecologia profunda, no século XX, quando se deu gradualmente a superação do paradigma mecanicista pelo sistêmico, que enfatiza o todo, entrando em choque com o paradigma cartesiano, que prioriza o estudo e a análise das partes. Pontuadas as origens do pensamento sistêmico no desenvolvimento da Biologia, com as contribuições da psicologia da *Gestalt* (forma orgânica) e do advento da Ecologia, com efeitos na Física Quântica, destacam as concepções de comunidade e de rede, em especial da comunidade ecológica "um conjunto (*assemblage*) de organismos aglutinados num todo funcional por meio de suas próprias relações mútuas." (MONT'ALVERNE; RANGEL, 2011, p. 322).

Conforme diagnostica Eugenio Zaffaroni (2010, p. 121), é no constitucionalismo dos Andes que ocorre o salto do ambientalismo para a ecologia profunda, com destemor e ousadia, independentemente das críticas, minimizações e das ridicularizações que se lhes possa assacar. Explica, com lucidez que, entre, de um lado, o avanço de uma civilização predatória, com sinais de uma neurose civilizatória, como resultado de sua incapacidade de incorporar a morte, traduzida na acumulação ilimitada de bens e, de outro lado, um modelo de convivência harmônica com todos os seres viventes dentro da Terra, o novo constitucionalismo latino americano opta pelo segundo caminho, proclamando conjunturalmente a rejeição ao fundamentalismo de mercado das últimas décadas do século passado. Observa que, Gaia, que, entre nós se chama Pachamama, não chegou pelas mãos de elaborações científicas, senão como ressurgimento da cultura ancestral de convivência com a natureza, incorporando-se ao Direito constitucional como

[108] A propósito conferir MORAES, Germana. A Mãe Terra como sujeito de dignidade e de direitos (Uma proposta de revolução paradigmática do Direito). IN: **Estudos em Homenagem ao Professor Doutor Jorge Miranda.** Coimbra: Coimbra, 2012.

outro aporte do constitucionalismo americano ao universal, assim como em Querétero em 1917, inaugurou-se nada menos que o constitucionalismo social. Após salientar as tentativas de minimização e de ridicularização da incorporação ao constitucionalismo universal da cultura andina, Zaffaronni lembra que a mais importante mudança de paradigma jurídico do século passado estabeleceu-se na Declaração Universal dos Direitos Humanos de 1948, um instrumento de escasso valor positivo naquele momento, e, com uma fórmula aparentemente simples: todo ser humano é pessoa. (2010, p. 121).

Guardadas as devidas diferenças, parece ser possível antever semelhante importância histórica da *Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra,* proclamada nos Andes, em 2010. Em Cochabamba, Bolívia, em abril de 2010, elaborou-se, na Conferência Mundial dos Povos sobre Mudanças Climáticas e os Direitos da Mãe Terra, a Declaração Universal dos Direitos da Mãe Terra. Naquela Conferência, os povos indígenas, nações e organizações de todo o mundo, reunidos, após longos debates, declararam, após se auto-reconhecerem como filhos e filhas de Pachamama, que "A Mãe Terra é um ser vivo, uma única comunidade, indivisível e auto-regulada, de seres inter-relacionados que sustem, contem e reproduz a todos os seres que a compõe, que cada ser se define pelas suas relações como parte da integrante da Mãe Terra." E ali mesmo conclamou-se a Assembléia Geral das Nações Unidas a adotá-lo como *standard* para todos os povos e nações do mundo. [109]

Com o citado salto do ambientalismo para a ecologia profunda, aparece uma nova face – uma face ecocêntrica - da teoria do constitucionalismo latino americano, de modo particular, nos Andes, onde se opera uma a pré-falada revolução paradigmática do Direito, o giro ecocêntrico, com a institucionalização da cultura do Bem Viver, elevado a direitos fundamentais e a princípio constitucional, respectivamente, nas recentes reformas da Constituição do Equador em 2008 *(Sumak kawsay)*, e da Bolívia em 2009 *(Suma Qamaña)*, e eleito como eixo dos programas e planos de governo destes países.

O Bem Viver ou *Sumak Kawsay* é constitucionalizado no Equador sob a forma de Direitos do Bem Viver, relacionados, no Título dos Direitos (Título segundo). Noutro passo, Viver Bem ou *Suma Qamaña* oficializou-se como princípio ético-moral da sociedade plural na Constituição Política do Estado da Bolívia de 2009 e no Plano Nacional de desenvolvimento "Bolívia Digna, Soberana, Produtiva e Democrática para Viver Bem".

Detecta-se no modelo do Bem Viver, tanto no Equador, quanto na Bolívia, uma forte tendência biocêntrica, com a prevalência da cultura da vida. Para além

---

[109] A propósito da "Declaração dos Direitos da Mãe Terra", conferir MORAES, A Mãe Terra como sujeito de dignidade e de direitos (uma proposta de revolução paradigmática do Direito. IN: **Estudos em Homenagem ao Professor Doutor Jorge Miranda.** Coimbra: Coimbra, 2012.

deste forte acento biocêntrico, contudo, evidencia-se a positivação, sob a forma de diversos princípios, nos textos normativos, da indissociável relação de interdependência e complementariedade entre os seres vivos, o que leva a qualificá-lo mais adequadamente de constitucionalismo ecocêntrico.

É, portanto, a partir deste prisma do constitucionalismo ecocêntrico dos Andes na América Latina, inaugurado no Equador e na Bolívia, que se tratará do Bem Viver como um novo modelo de civilização sócio-ambiental ecocêntrico, comunitário e solidário.

II BEM VIVER – UM NOVO MODELO DE CIVILIZAÇÃO SÓCIO-AMBIENTAL ECOCÊNTRICO, COMUNITÁRIO E SOLIDÁRIO

2.1. O BEM VIVER NAS CONSTITUIÇÕES DO EQUADOR (*SUMAK KAWSAY*) E DA BOLÍVIA (*SUMA QAMAÑA*)

Consolida-se no campo jurídico-constitucional, no Equador (2008) e também na Bolívia (2009), uma nova visão ecocêntrica, superadora do antropocentrismo, a qual, além de admitir a prevalência da cultura da vida, reconhece a indissociável relação de interdependência e complementariedade entre os seres vivos, expressa no valor fundamental da harmonia. Destaca-se na constituição equatoriana o reconhecimento expresso dos direitos de Pachamama (da natureza) e, na Carta Fundamental boliviana (art. 8º- II), a constitucionalização do princípio da harmonia, desdobrável em valores como unidade, inclusão, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementariedade, equilíbrio.

2.1.1 O BEM VIVER *(BUEN VIVIR)* OU *SUMAK KAWSAY* NO EQUADOR

No Equador, o conceito de Bem Viver ou *de Sumak Kawsay* trata-se de uma idéia central na vida política do país. Foi inserido na Constituição de 2008, com referência à noção de "bem viver" ou de "viver bem", dos povos indígenas. Logo depois, foi contemplado pelo Plano Nacional para o Bem Viver 2009-2013, incorporando uma proposta de biosocialismo republicano, conforme a denomina René Ramérez Gallegos, Secretário da *Secretaria Nacional de planificación y desarrollo* daquele país. Sobre o "Bem Viver" ou *Sumak kawsay,* base da atual Constituição do Equador, diz ele que se sustenta não apenas no "ter", mas também no "ser", "estar", "fazer" e "sentir", entendendo-o como "a satisfação das necessidades, a consecução de uma qualidade de vida e morte dignas, o amar e ser amado, e

o florescimento saudável de todos, em paz e harmonia com a natureza, para o prolongamento das culturas humanas e da biodiversidade". O Bem viver, continua, supõe ter tempo livre para a contemplação e emancipação, e que as liberdades, oportunidades, capacidades e potencialidades reais dos indivíduos/coletividades se ampliem e floresçam de modo que permita lograr simultaneamente aquilo que a sociedade, os territórios, as diversas identidades coletivas e cada um, visto como um ser humano/coletivo, universal e particular, por sua vez, valora como objetivo desejável, tanto material como subjetivamente, sem produzir nenhum tipo de dominação de um sobre o outro. (GALLEGOS, 2010, p. 22).

A Constituição do Equador de 2008, em seu preâmbulo, anuncia a decisão de "construir uma nova forma de convivência cidadã, em diversidade e harmonia com a natureza, para alcançar o *Buen vivir*, ou *Sumak Kawsay* e, cataloga no Título dos Direitos, no capítulo segundo, como direitos do "*Buen vivir*", os direitos à água e alimentação (arts. 12 e 13), ao ambiente sadio (artigos 14 a 15), à comunicação e à informação (art. 16 a 20), à cultura e à ciência(art. 21 a 25), à educação (art. 26 a 29) ao *habitat* e à vivenda(arts. 30 e 31), à saúde(art. 32) e ao trabalho e à seguridade social (arts. 33 e 34).

O *Sumak Kawsay* é constitucionalizado no Equador sob a forma de Direitos do Bem Viver, relacionados, no Título dos Direitos (Título segundo), no mesmo patamar e ao lado dos direitos das pessoas e grupos de atenção prioritária (capítulo terceiro), dos direitos das comunidades, povos e nacionalidades (capítulo quarto), dos direitos de participação (capítulo quinto), dos direitos de liberdade (capítulo sexto), dos direitos da natureza (capítulo sétimo), dos direitos de proteção (capítulo oitavo) e das responsabilidades e deveres dos equatorianos (título nono).

2.1.2. **O VIVER BEM *(VIVIR BIEN)* OU SUMA *QAMAÑA* NA BOLÍVIA**

O Viver bem ou *Suma Qamaña* oficializou-se como princípio ético-moral da sociedade plural na Constituição Política do Estado Plurinacional da Bolívia de 2009 e no Plano nacional de desenvolvimento "Bolívia Digna, Soberana, Produtiva e Democrática para Viver Bem", no contexto de refundação do Estado, "marcadamente indígena, anticolonialista e plurinacional" (WOLKMER, WOLKMER e AUGUSTIN, *on line*, p. 66).

Daí a referência, no preâmbulo da Constituição Boliviana de 2009, às guerras da água e ao desafio histórico de construir coletivamente o Estado Unitário Social de Direito Plurinacional Comunitário, um Estado baseado no respeito e na igualdade entre todos, com princípios de soberania, dignidade, complementariedade, solidariedade, harmonia e equidade na distribuição e redistribuição do

produto social, onde predomine a busca do Bem Viver, em convivência coletiva com acesso à água.

Na Bolívia, busca-se implementar oficialmente o *Vivir Buen* ou *Suma Qamaña*, que tem sido resumido como viver em harmonia com a natureza, algo que retoma os princípios ancestrais das culturas da região, as quais consideram que o ser humano passa a um segundo plano em relação ao meio ambiente. No discurso proferido no Encontro Internacional de *Pachakuti*, em 21 de dezembro de 2012, promovido pelo Governo da Bolívia, o Presidente Evo Morales Ayma anuncia o *Tempo de Pachakuti*, como a Nova Época do Poder do Trabalho, do Poder das Comunidades, da Solidariedade com os Povos e da *"Comunhão de todos os Seres Vivos, para que juntos constituamos a Madre Terra e o Viver Bem*". Explica que a visão do Viver Bem, na Bolívia, não está baseada no mercado, mas sim nos direitos, na realização plena da felicidade das pessoas, dos povos e populações, através do cumprimento integral dos Direitos dos povos, pessoas, Estados e Mãe Terra, de maneira complementar, incluente e interdependente e sugere que se substituam as políticas de competitividade promovidas pelo capitalismo e que se criem políticas de complementariedade, que fazem do Horizonte civilizado o Viver Bem. [110]

De acordo com David Choquehuanca Cespedes, atual ministro das Relações Exteriores da Bolívia e especialista em cosmovisão andina, o Viver Bem situa a vida e a natureza como eixos centrais, sendo que, para ele os que pertencem à cultura da vida, o mais importante não é o dinheiro nem o ouro, nem o ser humano, porque ele está em último lugar. O mais importante são os rios, o ar, as montanhas, as estrelas, as formigas, as borboletas (...) O ser humano está em último lugar, para nós o mais importante é a vida" (CESPEDES, *on line*). Viver Bem, ensina, " é viver em comunidade, irmandade e especialmente em complementariedade, onde não haja explorados nem exploradores, viver em harmonia entre as pessoas e a natureza "(CESPEDES, 2010, p. 452)

A Constituição Política do Estado da Bolívia de 2009 proclama, em seu poético preâmbulo, a refundação da Bolívia e a construção de "um novo Estado, baseado no respeito e igualdade entre todos com princípios de soberania, dignidade, complementariedade, solidariedade, harmonia e equidade na distribuição e redistribuição do produto social, onde predomine a busca do *Vivir Bien*, com respeito a pluralidade econômica, social, jurídica, política e cultural dos habitantes desta terra, em convivência coletiva com acesso à água, trabalho, educação, saúde

---

[110] *Herman@s, nuestra Visión del Vivir Bien está basada en los Derechos y no en el mercado. Está basada en la realización plena de la Felicidad de la gente, de los Pueblos y po-blaciones, a través del cumplimiento integral de los Derechos de los Pueblos, las personas, los Estados y la Madre Tierra, de manera Com-plementaria, Incluyente e Interdependiente. La Nueva Época es la del Poder del Trabajo, el Poder de las Comunidades, el Poder de la Solidaridad con los Pueblos, y de la Comunión de todos los Seres Vivos, para que junt@s cons-tituyamos la Madre Tierra y el Vivir Bien.*Disponível em: <http://www.el19digital.com/index.php? option=com_content&view=article&id=47699 :evo-en-acto-del-nuevo-ciclo-de-los-tiempos-21-de-diciembre-2012&catid=31:discursos-de-daniel-y-rosario>. Consulta em 17.01.2013).

e moradia para todos." [111]

O *Suma Qamaña* ou *Vivir Bien* é indicado no artigo 8º da Constituição Política Do Estado da Bolívia de 2009 como um dos princípios ético-morais da sociedade plural (art. 8º - I), ao lado *do ama qhilla, ama llulla, ama suwa* (não sejas frouxo, não sjeas mentiroso sem sejas ladrão), do *ñandereko* (vida harmoniosa), do *teko kavi* (vida boa), do *ivi maraei* (terra sem mal) e do *qhapaj ñan* (caminho ou vida nobre). Na seqüência do mesmo artigo constitucional, são relacionados como valores em que se sustenta o Estado para ***vivir bien***, os valores de unidade, igualdade, inclusão, dignidade, liberdade, solidariedade, reciprocidade, respeito, complementariedade, harmonía, transparência, equilíbrio, igualdade de oportunidades, eqüidade social e de gênero na participação, bem estar comum, responsabilidade, justiça sociial, distribuição e redistribuição dos produtos e bens sociais (art. 8º -II). [112]

2.2. A DINÂMICA REFORMULAÇÃO TEÓRICA DA NOÇÃO CONCEITUAL DE BEM VIVER

Bem viver, Viver bem (no vernáculo), *Buen vivir, Vivir bien (*em língua espanhola*), Sumak Kawsay (em qéchua), ou Suma Qamaña (em aymara)* é um modelo de civilização, proposto, recentemente, nos textos constitucionais, bem como

[111] PREÁMBULO En tiempos inmemoriales se erigieron montañas, se desplazaron ríos, se formaron lagos. Nuestra amazonia, nuestro chaco, nuestro altiplano y nuestros llanos y valles se cubrieron de verdores y flores. Poblamos esta sagrada Madre Tierra con rostros diferentes, y comprendimos desde entonces la pluralidad vigente de todas las cosas y nuestra diversidad como seres y culturas. Así conformamos nuestros pueblos, y jamás comprendimos el racismo hasta que lo sufrimos desde los funestos tiempos de la colonia. El pueblo boliviano, de composición plural, desde la profundidad de la historia, inspirado en las luchas del pasado, en la sublevación indígena anticolonial, en la independencia, en las luchas populares de liberación, en las marchas indígenas, sociales y sindicales, en las guerras del agua y de octubre, en las luchas por la tierra y territorio, y con la memoria de nuestros mártires, construimos un nuevo Estado.Un Estado basado en el respeto e igualdad entre todos, con principios de soberanía, dignidad, complementariedad, solidaridad, armonía y equidad en la distribución y redistribución del producto social, donde predomine la búsqueda del vivir bien; con respeto a la pluralidad económica, social, jurídica, política y cultural de los habitantes de esta tierra; en convivencia colectiva con acceso al agua, trabajo, educación, salud y vivienda para todos.Dejamos en el pasado el Estado colonial, republicano y neoliberal.Asumimos el reto histórico de construir colectivamente el Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario, que integra y articula los propósitos de avanzar hacia una Bolivia democrática, productiva, portadora e inspiradora de la paz, comprometida con el desarrollo integral y con la libre determinación de los pueblos.Nosotros, mujeres y hombres, a través de la Asamblea Constituyente y con el poder originario del pueblo, manifestamos nuestro compromiso con la unidad e integridad del país.Cumpliendo el mandato de nuestros pueblos, con la fortaleza de nuestra Pachamama y gracias a Dios, refundamos Bolivia. Honor y gloria a los mártires de la gesta constituyente y liberadora, que han hecho posible esta nueva historia.

[112] Artículo 8. I. El Estado asume y promuve como principios ético-morales de la sociedad plural: ama qhilla, ama llulla, ama suwa (no seas flojo, no seas mentiroso ni seas ladrón), **suma qamaña (vivir bien)**, ñandereko (vida armoniosa), teko kavi (vida buena), ivi maraei (tierra sin mal) y qhapaj ñan (camino o vida noble). II. El Estado se sustenta en los valores de unidad, igualdad, inclusión, dignidad, libertad, solidaridad, reciprocidad, respeto, complementariedad, armonía, transparencia, equilibrio, igualdad de oportunidades, equidad social y de género en la participación, bienestar común, responsabilidad, justicia soci;al, distribución y redistribución de los productos y bienes sociales, para **vivir bien.**

nos programas e planos de governo do Equador e da Bolívia, sob a inspiração da cosmovisão andina e dos povos ameríndios originários, em geral. Questiona-se se o modelo do Viver Bem encerraria, em si, a potencialidade de superar os dilemas e de solucionar os desafios gerados pelo modelo capitalista, ensejador do colapso ambiental, da ameaça de extinção da humanidade e da profunda e multifacetada crise global da civilização e da cultura em que estamos imersos,crise essa ao mesmo tempo de ordem espiritual e ética, como também com suas faces climática, econômica, financeira e institucional.

Diferentemente do padrão cultural ainda prevalecente de exploração e de dominação da natureza, consoante a cultura do Bem Viver, ressurgida da milenar civilização dos povos originários ameríndios, viver em harmonia com a natureza é o propósito principal, que se alcança, segundo a concepção teórica de David Choquehuanca Cespédes, mediante a realização dos seguintes postulados: 1. Priorizar a vida; 2. Obter acordos consensuados; 3. Respeitar as diferenças; 4. Viver em complementaridade; 5. Equilíbrio com a natureza; 6. Defender a identidade; 7.Aceitar as diferenças; 8.Priorizar direitos cósmicos; 9. Saber comer; 10. Saber beber; 11. Saber dançar; 12. Saber trabalhar; 13. Retomar o *Abya Yala*; 14. Reincorporar a agricultura. 15. Saber se comunicar; 16. Controle social; 17; Trabalhar em reciprocidade; 18; Não roubar e não mentir; 19. Proteger as sementes; 20. Respeitar a mulher; 21; Viver bem e NÃO melhor; 22. Recuperar recursos; 23. Exercer a soberania; 24. Aproveitar a água; 25. Escutar os anciãos. (CESPEDES, *on line,* 2010).

A força, a autoridade e a superioridade moral do Viver Bem derivam, paradoxalmente, da tragédia da história dos povos originários da América Latina, os quais, nada obstante a sucessão de etnocícios de grande parte deles, do saque cultural sofrido e de memorícidos perpetrados durante cinco séculos de colonização, sobrevivem e, com eles a cultura da vida, pelo menos, entre aquelas comunidades indígenas que resistiram, mantendo em suas territorialidades uma relação harmônica com a natureza.

A adoção do modelo do Bem viver implica uma profunda mudança de consciência, do modo de o ser humano ver, sentir, perceber e compreender a vida e nela conduzir-se, a qual demanda a demolição de velhas estruturas, para que, em seu lugar, se remodele uma novel civilização pautada no valor central da vida em vez de endeusar-se a economía, como vem sendo feito ainda hoje em dia sob a égide dos modelos capitalista e neoliberal. Como sói nos processos revolucionários, uma das maiores dificuldades desta revolução paradigmática reside nos muros emocionais e mentais, que bloqueiam a aceitação do novo e impedem que se vença a inércia inconsciente do conforto da continuidade.

Sem embargo dessas dificuldades, as recentes (re) formulações teóricas do Bem Viver, na América Latina, e a respectiva praxis, tanto no Equador quanto

na Bolívia, expressam, consonte o diagnóstico de Eduardo Gudynas e Alberto Acosta, um campo de idéias em construção, que pode criar ou co-criar novas conceitualizações adaptadas às circunstâncias atuais. Aspira ir mais além do desenvolvimento convencional e baseia-se em uma sociedade onde convivem os seres humanos entre si e com a natureza. Para eles, nutre-se de âmbitos muito diversos, desde a reflexão intelectual às práticas cidadãs, desde às tradições indígenas à academia alternativa. O "Bem viver" – afirmam – "não é um simples regresso as idéias de um passado longínquo, senão a construção de outro futuro". (GUDYNAS; ACOSTA, 2011, p. 74) Para eles, além de ser uma reação, uma resposta às limitações e às contradições das idéias e aplicações contemporâneas do desenvolvimento, constitui também uma visão de futuro, aglutinadora de diversas visões que desejam deixar para trás o desenvolvimento convencional e vem Ensaiando novas perspectivas emanadas de outro tipo de valorações da sociedade e do ambiente, resultante da incorporação de saberes e tradições indígenas, que se encontravam subjugados durante muito tempo, do questionamento de transplantes culturais e da abertura das portas para novas idéias sobre as relações entre sociedade e natureza ou sobre pobreza e bem estar. (ACOSTA e GUDYNAS, 2011, pp. 71-74 74).

Nada obstante a dinâmica e constante reformulação da noção conceitual do Bem Viver, esta ostenta alguns traços básicos conformadores e caracterizadores, que podem ser agrupados, conforme sejam as influências que recebe do passado, e, aquelas que pretende exercer, tanto hoje em dia como no futuro, com objetivos de remodelação da vida cultural, social, política e econômica e de concepção de uma alternativa de modelo de civilização sócio-ambiental ecocêntrico, comunitário e solidário.

Na trilha desta perspectiva temporal circular de entrelaçamento entre passado, presente e futuro, observa-se que conformam o conceito de Viver Bem concomitantemente traços relacionados a suas fontes históricas, ao conteúdo essencial que se pretende concretizar na atualidade eà feição prospectiva, mediante a qual se desenha o porvir.

No que diz respeito a suas fontes históricas, observa-se que a proposta do Bem Viver resgata e atualiza o modo como viviam os povos ameríndios antes da colonização ibérica; inspira-se fundamentalmente na cosmovisão ancestral andina, devendo-se o êxito de sua reedição à militância dos movimentos sociais, indígenas e ambientalistas, no final do século passado e no início deste século, na América Latina, sobretudo na Bolívia e no Equador.

Segundo Rubén Martínez Dalmau, o *bien vivir,* tradução do termo quéchua *Sumak Kawsay*, provem das culturas indígenas andinas da América do Sul e com elas sintoniza-se e insere-se na Constituição do Equador de 2008, exemplo do constitucionalismo latino americano, como "uma cosmovisão de harmonia das

comunidades humanas com a natureza, no qual o ser humano é parte de uma comunidade de pessoas que, por sua vez, é um elemento constituinte da mesma *Pachamama*, ou Madre Tierra" (MARTÍNEZ DALMAU, 2009, P. 24).

Representa, ademais, sob essa perspectiva temporal cíclica, uma ruptura com o padrão cultural europeu hegemônico. A constitucionalização do Bem Viver surgiu no cenário do constitucionalismo democrático latino americano, caracterizado também, conforme apontam Roberto Viciano Pastor e Rubén Dalmau Martínez pela ruptura democrática com o velho e o anterior, insistindo-se na diferença entre o Estado por destruir e o Estado por construir, inclusive, com a incorporação nos textos constitucionais de componentes diferenciadores, que, em muitos casos, servem unicamente como elemento simbólico de distinção do processo diante do rechaço ao passado imediatamente anterior e a esperança do futuro a que dará base a nova ordem constitucional. (VICIANO; MARTÍNEZ DALMAU, 2011, p. 14).

Quanto ao conteúdo propriamente dito do conceito do Viver Bem, verifica-se que compreende, indissociavelmente, uma conjugação entre suas dimensões espiritual e material. Infere-se de seu teor, o reconhecimento da dimensão espiritual do ser humano, rechaçada pelo materialismo e pelo cientificismo prevalecentes na atual cultura homogênica do Ocidente, readmitindo-se sua influência e projeção na vida cultural, social, política e econômica da humanidade.

No que concerne a seu perfil prospectivo, o conceito do Bem Viver caracteriza-se pela perspectiva emancipatória de um projeto descolonizador no contexto de uma proposta atual de modelo civilizacional centrado na cultura da Vida e da Harmonia entre os seres vivos, com uma visão de futuro integracionista. O desvelamento nos textos constitucionais andinos do sentimentos de culto à Mãe Terra e do ideal de Harmonia, como traços marcantes e duradouros da identidade latino-americana, traços esses hauridos da cosmovisão dos povos originários de *Abya Yala*, por eles espiritual e ancestralmente ligados , fornece o substrato imaterial necessário à formação cultural de uma comunidade sul americana de nações.[113]

Segundo Eugênio Zaffaronni, (2010, p. 121), mais de quinhentos anos de colonialismo, neocolonialismo, genocídio e dominação não puderem apagar da cultura dos povos andinos o culto à Terra e o ideal de convivência harmônica do *Sumak Kawsay***,** que hoje removidas as capas que o oprimiam – volta a superfície como mensagem ao mundo e em especial à espécie humana em vias de colapso e extinção.

[113] A propósito conferir MORAES, Germana. **UNASUL**: Notas sobre a integração energética e cultural da América do Sul. IN. Revista Latino-Americana de Estudos Constitucionais, N. 11. Ano 9, Edições Demócrito Rocha, Fortaleza-Ceará, – Novembro de 2010.

2.3 O CONTEÚDO ECOCÊNTRICO DO BEM VIVER E A NECESSÁRIA CONJUGAÇÃO ENTRE SUAS DIMENSÕES ESPIRITUAL E MATERIAL

A cultura da Vida, sintetizada no culto à Mãe Terra e no ideal de Harmonia entre os seres vivos confere densidade ao conteúdo atual do Bem Viver, que contém postulados de índole predominantemente espiritual e outros mais adequadamente classificáveis como de caráter material. Não se pode, entretanto, perder de vista, que sua essência reside precisamente na necessária e indissociável conjugação entre essas duas dimensões, dissecando-o, nos moldes do paradigma analítico, apenas para efeitos de facilitar sua compreensão, em dimensões espiritual (imaterial) e material (ambiental, econômica, social, política, etc.), reconduzindo-se esta última, aos aspectos ambiental e social.

De acordo com a explicação de Fernando Huanacuni, historiador aymara, segundo o substrato filosófico do Bem Viver, na cosmovisão andina ancestral, existiriam duas forças, a cósmica que vem do céu *(Pachakama)* e a força telúrica, proveniente da Terra (*Pachamama),* cuja convergência no processo da vida gera toda a forma de existência, relacionando-se as diferentes formas de existência através da complementariedade (*ayni)* (HUANACUNI, 2010, p. 99).[114]

A compreensão do termo *Pacha* em si encerra essa interrelação. A palavra Pacha, ensina Fernando Huanacuni (2010, p. 99), tem essa concepção, sendo a união de ambas as forças. PA que vem de PAYA (duas) e CHA que vem de CHAMA (Força). Encerra duas forças cósmico-telúricas que interagem para poder expressar o que chamamos vida, como uma totalidade do visível (*Pachamama*) e do invisível (*Pachakama*).

A partir desta cosmovisão ancestral andina, desta visão e percepção do cosmos, ou seja, desta compreensão do mundo, extraem-se os dois fundamentos centrais do Bem Viver: primeiro, a prioridade da Vida e, depois, o valor da Harmonia, complementariedade e equilibrio *(ayni)* entre os seres vivos, o que confere um color nítidamente ecocêntrico a seu conteúdo.

A presença na concepção do Bem Viver da projeção da espiritualidade na sociedade, na política e na economia, reconhece-a Eduardo Gudynas expressamente ao falar de uma "ética cósmica" (GUDYNAS, 2009, p. 31) Mesmo entre aqueles que rotulam o Bem Viver, a partir da perspectiva materialista, como o faz René Ramirez Gallegos, ao batizar o socialismo do *Sumak kawsay* de "biosocialismo republicano", ocultam-se, por detrás desta formulação teórica, sólidas crenças herdadas da espiritualidade dos povos originários de *Abya Yala*.

[114] *Nuestros ancestros comprendem que existem dos fuerzas, la fuerza cósmica que viene del cielo; y la fuerza telúrica, de la tierra (Pachamama). Estas dos fuerzas convergentes en el proceso de la vida, generan toda forma de existencia y las diferentes formas de existencia se relacionam a través del AYNI (la complementariedad).*

2.3.1. DIMENSÃO ESPIRITUAL DO BEM VIVER

Revelam forte e predominantemente a dimensão espiritual, invisível e intangível, do modelo do Bem Viver os seguintes postulados: priorizar a vida; viver em complementaridade; equilíbrio com a natureza e priorizar direitos cósmicos.

Esses postulados espirituais do Bem Viver fornecem, com base na cosmovisão ancestral dos povos originários de *Abya Yala,* o *ethos* fundante, da cultura da Vida e do ideal de Harmonia, equilíbrio ou complementariedade, sendo este último ínsito à compreensão da Vida mesma.

A prioridade da vida e a noção de *ayni (*complementariedade, equilíbrio e harmonia) são as idéias nucleares da cultura do Bem Viver, as quais se projetam necessariamente na existência, nas manifestações materiais da vida, ou seja, nos domínio **ambiental-econômico**, onde ocorrem as relações entre os seres humanos e a natureza, isto é, com os demais seres vivos, e no domínio **social e político**, que alberga as relações dos seres humanos entre si e com o Estado.

Uma das principais conseqüências do resgate da cultura do Bem Viver é a ruptura com a visão antropocêntrica, que vem alicerçando o sentir, o pensar e o agir da humanidade. É chegada a hora de abandonar a concepção antropocêntrica com base na qual se alicerçam os saberes, inclusive o Direito, e de solidificar, defender e disseminar uma compreensão ecocêntrica, que sirva de fundamento teórico à defesa do Planeta Terra, da Mãe Terra como sujeito prioritário de dignidade e de direitos. Defendemos que o futuro da humanidade e o do planeta– quiçá o da Biosfera – dependem da substituição do paradigma antropocêntrico por um paradigma ecocêntrico da criação dos saberes e da conduta do ser humano.[115]

Outra idéia nuclear, ponto central do Bem Viver, diz respeito à noção de *ayni*, traduzida como Harmonia, equilíbrio, complementariedade, solidariedade, e corolário dos sentimentos de unidade essencial da vida e de pertença à Mãe Terra, nos quais está ínsita a interdependência recíproca entre todos os seres vivos.

A centralidade da vida e a noção de *ayni (*complementariedade, equilíbrio e harmonia) são as idéias nucleares intangíveis, invisíveis e espirituais, da cultura do Bem Viver, as quais se projetam inexoravelmente na existência, nas diversas manifestações materiais, ou seja, em seus diversos campos, como por exemplo, nos campos ambiental, econômico, social e político, ditando os princípios éticos conformadores do relacionamento dos seres vivos entre si, no campo ambiental e econômico, e das relações dos seres humanos entre eles mesmos, nos domínios social e político.[116]

---

[115] A propósito conferir MORAES, Germana. A Mãe Terra como sujeito de dignidade e de direitos (Uma proposta de revolução paradigmática do Direito). IN: **Estudos em Homenagem ao Professor Doutor Jorge Miranda.** Coimbra: Coimbra, 2012.

[116] Soma-se a estes dois postulados espirituais, um terceiro que consiste em priorizar os direitos cósmicos, que trataria da relação do Planeta Terra com outros seres planetários e estelares. No entanto, nossa reflexão, neste

2.3.2 DIMENSÃO MATERIAL DO BEM VIVER

Nada obstante a variedade de campos (ambiental, econômica, social, política, etc.) de expressão da matéria na existência, opta-se, este estudo, por reconduzir a dimensão material do Bem Viver aos domínios ambiental e social, nos quais se cuida com maior prevalência, respectivamente, dos direitos de Pachamama (da natureza) e dos direitos humanos, levando-se em consideração que o futuro da Humanidade depende da compatibilização entre esses direitos.

O colapso ambiental, a crise civilizatória global e a conseqüente ameaça de extinção da espécie humana geraram a necessidade de re-significar-se a relação da Humanidade com o planeta Terra, assim como a relação dos seres humanos entre eles próprios. Um modelo ambiental edifica-se sobre os postulados, valores ou referencias éticos concernentes à relação dos seres humanos com a natureza, com Pachamama, com a Mãe Terra, os quais por sua vez, refletem-se no modelo social. O desenho de um modelo social, por seu turno, depende também e principalmente dos valores que condicionam a convivência entre os seres humanos, embora também receba influência daqueles postulados citados antes.

Na confluência do dilema entre os direitos de Pachamama e os direitos humanos, encontra-se o desafio axial de compatibilizar as macro-políticas ambientais com as macro-políticas sociais, minimizadoras das desigualdades sociais e regionais, de modo a assegurar o futuro para a Humanidade como espécie.

Porque assentada na visão sistêmica da vida (da natureza) e na convivência cooperativa (em complementariedade) entre os seres humanos, a proposta do Bem Viver, emergente nos Andes, encerra, em tese, a potencialidade de superar esse dilema, de solucionar esse desafio, ao fornecer parâmetros extraíveis de seus postulados para a conformação de um novo modelo de civilização sócio-ambiental ecocêntrico, comunitário e solidário.

2.3.2.1 POSTULADOS DO BEM VIVER PARA UM MODELO AMBIENTAL ECOCÊNTRICO

Para Eduardo Gudynas (2011, p.231), o Bem Viver implica uma nova forma de conceber a relação com a natureza de maneira a assegurar simultaneamente o bem estar das pessoas e a sobrevivência das espécies, de plantas, animais e dos ecossistemas.

Há vários postulados do Bem Viver que contém os valores norteadores da relação do ser humano com a natureza, os quais podem constituir a base para um modelo ambiental ecocêntrico.

---

estudo, restringe-se a vida no Planeta Terra, ou seja, à relação dos seres vivos entre si, dentre os quais os seres humanos.

Consoante a cosmovisão andina, há uma unidade intrínseca entre a Humanidade e Pachamama e a Humanidade é um todo orgânico inter-relacionado.

Corolários desta visão do mundo, os postulados espirituais do Bem Viver, antes comentados (priorizar a vida; viver em complementaridade; equilíbrio com a natureza); expressam esta concepção ecocêntrica fundante do modelo ambiental, cuja inovação mais impactante consiste no reconhecimento dos direitos de Pachamama, anteriormente tratados.

Um dos reflexos mais importantes dos postulados do paradigma ambiental sobre o modelo social se detecta na economia, que passa a um plano secundário em relação à natureza, ao ambiente e à vida. Em conseqüência, rompe-se com a concepção clássica de desenvolvimento, calcada no ideal de progresso infinito, que se substitui pelo ideal de Harmonia entre os seres vivos. A economia cede espaço à cultura da Vida, e o progresso infinito ao ideal de Harmonia entre os seres vivos.

Busca o Bem Viver, no dizer de Gudynas (2011, 232), romper com as visões clássicas do desenvolvimento associadas ao crescimento econômico perpétuo, ao progresso linear e ao antropocentrismo.

Diante da mudança do sentido do vínculo entre os seres humanos e a natureza, com a internalização dos sentimentos de pertinência e de unidade, não mais se admite possa a Economia considerar a natureza como fornecedora de bens de produção, tampouco o Direito trate os seres dos demais reinos que não os humanos como bens jurídicos suscetíveis de apropriação por particulares, mas sim como sujeitos de direito.

A proposta do Bem Viver constitui, mais do que uma visão diferenciada de desenvolvimento, uma alternativa ao desenvolvimento (GUDYNAS e ACOSTA).

Esta compreensão do mundo gera reflexos nas políticas públicas a ponto de não se admitir a mercantilização da natureza, tampouco sua apropriação por particulares, por isso alguns, como Boaventura de Souza Santos (2010, p. 4) e René Ramirez Gallegos, falam de socialismo do Bem Viver (2010, p. 22).

Somem-se a estes postulados predominantemente espirituais os seguintes, nos quais prevalece a dimensão material do Bem Viver: reincorporar a agricultura; proteger as sementes; recuperar recursos e aproveitar a água.

Por via de conseqüência, inovadoras normas constitucionais e reformadoras políticas públicas orientadas pelo Bem Viver se introduziram no Equador e na Bolívia, como, por exemplo, as que propõem a soberania alimentar e aquelas reguladores de um novo direito às águas.

No que diz respeito às políticas das águas, consoante a nova visão ecocêntrica, eleva-se o direito à água a um patamar de direito humano, indissociável do direito à vida e dos demais direitos humanos; emancipa-o da concepção econômi-

ca da água como recurso ou bem de capital necessário à produção e refém da lógica do mercado, considerando-a patrimônio comum da sociedade; proíbe-se, em conseqüência, a mercantilização e a privatização dos serviços relativos às águas, e, num passo mais ousado, no Direito Constitucional no Equador, muda-se o tratamento jurídico da água, que de objeto passa a ser sujeito, a partir da compreensão de que a água, como os demais seres vivos, seja componente da natureza (Pachamama) e fonte de vida. (MORAES, 2012, *on line*).[117]

Há, porque os seres humanos fazem parte da natureza, uma correlação facilmente perceptível entre os aspectos ambiental e social do modelo do Bem Viver, de modo que a referência a um deles, não se faz pela exclusão, mas sim pelo critério da predominância de um ou de outro aspecto.

a) Postulados do Bem Viver para um modelo social comunitário e solidário

No que concerne às relações entre os seres humanos, no modelo do Bem Viver, a separatividade cede passo à unidade, ou seja, ao comunitarismo, e, a competitividade à cooperação, vale dizer, à solidariedade.

Os atributos de comunitarismo e de solidariedade decorrem inexoravelmente de uma cosmovisão ecocêntrica que poderá vir a preponderar, a depender da recuperação e da conscientização dos sentimentos de unidade essencial da vida e de pertinência à Mãe Terra e, de sua conseqüente universalização no Planeta Terra.

Desta visão ecocêntrica do mundo, sintetizada nos postulados espirituais, e, em especial da compreensão de *ayni* ou de complementariedade, segundo a qual a Humanidade é um todo orgânico inter-relacionado, decorre necessariamente um modo de convivência entre os seres humanos comunitário e solidário, que se expressa fundamentalmente nos seguintes postulados do Bem Viver, que podem alicerçar um novo modelo social: Viver bem e NÃO melhor; Não roubar e não mentir; Respeitar a mulher; Escutar os anciãos; Saber comer; Saber beber; Saber dançar; Saber se comunicar; Saber trabalhar; Trabalhar em reciprocidade; Obter acordos consensuados; Respeitar as diferenças; Aceitar as diferenças; Exercer a soberania; Obter acordos consensuados; Controle social. Defender a identidade; Retomar o *Abya Yala*.

A opção pela idéia de Viver Bem no lugar da idéia de Viver Melhor implica a substituição do paradigma da competitividade pelo da cooperação, decorrendo

[117] A propósito, conferir MORAES, Germana. O constitucionalismo ecocêntrico dos Andes: os direitos de Pachamama, o Bem Viver e o direito à água. IN MORAES, LEITE e UNNENBERG (org.). **Muito além das fronteiras**: o tratamento jurídico das águas na Unasul, Editora da Univali, Itajaí, 2012.

desta última a solidariedade, constitucionalizada, na Bolívia como um dos valores que sustenta o Estado para o Viver Bem, (art. 8º- II). No Equador, além de a solidariedade ser um compromisso expressamente selado no preâmbulo da Constituição, no artigo 3º- 6, aparece como dever primordial do Estado promover o desenvolvimento equitativo e solidário de todo o território.

Consoante ensina Leonardo Boff, nas tradições indígenas de *Abya Yala,* ao invés de "viver melhor" se fala em "bem viver". O "viver melhor", diz ele, "supõe uma ética do progresso ilimitado e nos incita a uma competição com os outros para criar mais e mais condições para "viver melhor". Entretanto para que alguns pudessem "viver melhor" milhões e milhões têm e tiveram que "viver mal". É a contradição capitalista. "Contrariamente" – continua, "o bem viver visa a uma ética da suficiência para toda a comunidade e não apenas para o indivíduo. O bem viver supõe uma visão holística e integradora do ser humano inserido na grande comunidade terrenal que inclui além do ser humano, o ar, a água, os solos, as montanhas, as árvores e os animais; é estar em profunda comunhão com a Pacha Mama (Terra), com as energias do universo e com Deus." (BOFF, *on line*, 2009).

Doutra parte, expressivo teor ético de alguns dos postulados do Bem Viver é admitido expressamente no texto constitucional da Bolívia que considera o Viver Bem, ao lado do dever de não mentir e de não roubar, um dos princípios ético-morais da sociedade plural (art. 8º). Identifica-se, ademais, no que se refere à convivência social, um acento ético de hedonismo com moderação, ou seja, com sabedoria e sobriedade, nos postulados enunciados como Saber comer, Saber beber, Saber dançar, Saber trabalhar, os quais revelam também o anelo de harmonia do ser humano com a natureza: com sua própria natureza, com os ciclos da Mãe Terra e com os outros seres vivos, dentre os quais os humanos.

Entrevê-se, de igual modo, a componente ética no enunciado do Bem Viver que postula o respeito à mulher, a ponto de Magdalena Léon qualificar a proposta do Bem Viver como uma expressão do ecofeminismo, pautada na ética do cuidado. (LÉON, 2010, p. 24) Para os povos originários ameríndios, a mulher representa Pachamama, a Mãe Terra geradora e nutridora de vida, a qual vive em relação de complementariedade com as forças cósmicas (*Pachakama*) Os postulados do Bem Viver projetam para o futuro uma civilização ecoespiritual que une o Pai, *Tayta Inti,* o masculino, com a Mãe, com Pachamama, a Deusa, o feminino...Que religa o Espírito (o Pai) com as questões ecológicas (a Mãe Terra)... Esta percepção ancora os valores de respeito e de revalorização da mulher.

A partir deste modo de vida comunitário e solidário (em complementariedade), traça-se o perfil político de um novel modelo sócio-ambiental, no qual a democracia comunitária se destaca, com a obtenção de acordos consensuados, num contexto de pluralismo e de interculturalidade, em que as diferenças são

respeitadas e aceitas, sem prejuízo do exercício da soberania do Estado e do controle social e da visão integracionista futura. Um dos principais objetivos do Viver Bem, conforme se afirmou antes e ver-se-á, em seguida, é retomar a unidade de todos os povos, o que condiz com sua premissa de que a unidade seja um todo orgânico inter-relacionado.

III EXPANSÃO DO MODELO E DAS POLÍTICAS PÚBLICAS DO BEM VIVER PARA A UNASUL – UNIÃO DAS NAÇÕES SUL AMERICANAS E PARA A HUMANIDADE

Para que a Unasul ganhe vida plena e se afirme como uma comunidade de nações sul americanas, faz-se necessário detectar quais sentimentos comuns irmanam os cidadãos e as cidadãs que convivem no território conhecido como América do Sul e o que aproxima as nações sul-americanas na busca de realização do sonho comum de retomar *Abya Yala.*

A presença do sentimento fundante do Bem Viver, ou seja, do respeito e do culto à Mãe Terra, bem como a do princípio da harmonia e complementariedade entre os seres vivos, não somente nos Andes, mas de modo geral, na cosmovisão dos povos originários de *Abya Yala,* e de modo restrito, na territorialidade da América do Sul, leva a crer na possibilidade de expansão do modelo sócio-ambiental ecocêntrico, comunitário e solidário do Bem Viver e suas respectivas políticas públicas, para além dos Andes, a toda a comunidade sul-americana de nações, a Unasul, ora em gestação, e, quicá, para além do hemisfério austral, a toda o planeta Terra.

A integração da América Latina tem representado um dos movimentos sócio-políticos mais dinâmicos que os países da região vêm utilizando para se fortalecer, vencer desafios e superar obstáculos. O sonho da integração latino-americana não é algo novo, estando presente na história da região, e tem apresentado em diversas propostas integracionistas, como a do Mercosul e a da CAN (Comunidade Andina de Nações), como força motriz o seu desenvolvimento econômico.

Recentemente, em 23 de maio de 2008, a região sul do continente conheceu a UNASUL – União das Nações Sul-Americanas, criada com o objetivo de propiciar a integração dos países da América do Sul - Argentina, Bolívia, Brasil, Chile, Colômbia, Equador, Guiana, Paraguai, Peru, Suriname, Uruguai e a Venezuela, não apenas no plano econômico, mas também, político, cultural e social. No plano econômico, o objetivo maior da União é a criação de uma zona de livre comércio que possa abrigar o Mercosul e a Comunidade Andina de Nações, além

da Guiana e Suriname, no modelo da União Européia. Através desse espaço de integração, a UNASUL espera o desenvolvimento de mecanismos concretos e efetivos para a superação de assimetrias culturais, sociais, econômicas e políticas.

A proposta da UNASUL assenta-se no pressuposto de que a consolidação desse novo órgão político e o êxito do processo de união e de integração dos países da América do Sul depende, em grande parte, da transcendência do processo de integração econômica, a partir da detecção e construção conjunta de uma identidade sul-americana. As limitações reconduzidas à dificuldade de as pessoas se reconhecerem coletivamente em um mercado, diagnosticadas nas recentes experiências das últimas décadas do MERCOSUL e da CAN, sugerem a insuficiência da integração dos mercados, demandando, para além desta, uma integração cultural, para que seja criado um organismo transnacional como a UNASUL, em que a união seja baseada em identidades e culturas, compartilhadas por uma memória comum, como também em direitos transnacionais.

Nos recentes processos de cambio constitucional da América do Sul, abriram-se alas para que se desvelasse a identidade sul americana - amálgama indispensável à integração regional, de modo geral, e à construção da Unasul, de modo particular.

A ruptura parcial com padrões jurídicos importados do Ocidente do Hemisfério Norte, principalmente da Europa e dos Estados Unidos da América, os quais vinham sendo inercialmente reproduzidos nos textos constitucionais latino-americanos, aliada aos avanços da democracia, mediante o fortalecimento do poder constituinte, com ampla participação, nas assembléias constituintes, de movimentos sociais, de modo especial, daqueles representativos dos povos indígenas, das mulheres e dos trabalhadores, propiciaram o cenário para que se começasse a desvelar uma identidade genuinamente sul americana, ou se preferem, sua multifacetada identidade, ou seja, sua identidade plural.

Da ânsia de participação popular, sufocada por anteriores regimes liberticidas, exsurgem inovadoras e aprimoradas formas de exercício da democracia, que, conjugadas, às experiências autóctones, redunda em propostas como, por exemplo, a da democracia comunitária. É também da experiência dos povos da América meridional que assoma o traço de tolerância do povo sul americano, com sua expressão máxima na plurinacionalidade e na interculturalidade, constitucionalizadas como atributos do Estado, tanto no Equador (2008), como na Bolívia (2009).

Em síntese, a escuta da voz dos povos originários permitiu que sua alma se expressasse na Constituição, e pela via democrática, seus sentimentos mais profundos e seu modo de viver ganham forma com a constitucionalização do Bem Viver no Equador (*Sumak Kawsay)* e na Bolívia (*Suma qamaña*), inclusive com o reconhecimento dos direitos de Pachamama (da natureza) e a positivação do princípio da Harmonia e da complementariedade.

Para Tarin Mont'Alverne e Helano Rangel, o reconhecimento do planeta Terra como sujeito de dignidade e de direitos constitui um legado andino para a constituição da UNASUL e para a humanidade, e, "da América do Sul, um padrão efetivo de proteção e de preservação ambiental pode se irradiar para o restante do mundo, provocando uma plena mudança no paradigma antropocêntrico." (MONT'ALVERNE e RANGEL, 2011, 319-336).

Deste novo paradigma, ética e juridicamente alicerçado nos postulados do Bem Viver, dos quais se infere o reconhecimento, dos direitos de Pachamama- a Mãe Terra, pode conceber-se uma proposta, a ser posta no lugar do modelo capitalista, antropocêntrico, individualista e competitivo, ora em estertores, como um novo modelo ecocêntrico comunitário, cooperativo e fraternal, com potencialidade de irradiar-se, a longo prazo, para toda a humanidade e de conformar uma nova consciência terrestre, promovendo, quiçá, a união planetária, preconizada por Edgar Morin e de Anne Brigitte Kern[118], como uma exigência racional mínima para um mundo estreitado e interdependente, no qual se vive a superação do Estado-nação. E a superação do Estado Nação – continuam eles - não significa sua liquidação, mas sua integração rumo a associações mais amplas, que só podem ser vivida e ser efetiva se cada um e todos reconhecerem essa qualidade à Terra, ela própria mátria e pátria de todos os humanos e se os europeus sentirem uma qualidade matri-patriótica à Europa. Noutros termos, poder-se-ia afirmar se os europeus voltarem a reverenciar Gaia, os latinos americanos a sua América – cultuando Pachamama, a Madre Terra. (MORIN e KERN, 1995, p. 116).

Esta Nação superadora do Estado-nação, pode ser desenhada a partir da implementação do modelo ecocêntrico, comunitário e solidário do modelo do Bem Viver, de modo a alcançar a Vida em plenitude, em que os seres de todos os reinos vivam em harmonia consigo mesmos, entre si, com a natureza, enfim, em harmonia com todos os seres vivos, comungando dos sentimentos de pertinência à Mãe Terra e de unidade essencial da Vida, de modo que todos e todas se auto-reconheçam como filhos e filhas da mesma Mãe Terra, de Pachamama e, portanto, como irmãos e irmãs, com o predomínio da partilha fraternal e solidária da mesma cidadania planetária, numa única família, numa comum-unidade planetária.

No Brasil, existe uma proposta concreta neste sentido, a qual começa a ganhar corpo conhecida como *Nacion Pachamama:* um movimento social insurgente que "reúne povos e tradições, com o intento de retornar conscientemente à vida grupal, simples, lenta e compassiva, o qual propõe um resgate de valores que remetem às antigas tradições originárias da América Latina e também às tradições milenares do Oriente, para re-significar os vínculos dos seres humanos entre si e com a natureza, com os demais seres vivos, mediante a recuperação dos

[118] MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte Kern. 5a ed. Tradução de Paulo Azevedo Neves da Silva. Terra Pátria, Editora Suline, 1995, p. 116.

sentimentos de unidade da Vida e de pertinência à Mãe Terra". A Nación Pachamama, "com vistas ao despertar de homens e mulheres para a cultura da vida", busca "unir vozes e corações que sentem a necessidade de construir um mundo em equilíbrio com as relações entre os seres de Pachamama (Terra), fora do ciclo exploratório e competitivo dos mercados; tem por objetivo valorizar a identidade dos povos, sua cooperação recíproca e integração de acordo com o princípio "viver em harmonia". (wikipédia, *on line*, 2013)

Desenvolve-se a consciência de que está em nossos corações, nossas mentes e em nossas mãos, parte da responsabilidade de formular teorias e políticas, na qualidade de guardiãos e de defensores da Vida, em favor da vida de todos os seres, em prol do modelo do Bem Viver e dos direitos de Pachamama, que congrega em si, numa unidade indivisível, a Humanidade e todos os demais seres vivos.

Como visto, há uma flama de esperança que desponta na região vulcânica e das altas cordilheiras andinas, e vem sendo nutrida no Brasil: esperança de que Eros poderá sim vencer Tanatos, e deste modo, a humanidade poderá sim ter futuro, a Vida e a Harmonia entre os seres vivos e o Bem Viver, em síntese, a Vida em plenitude, sim, triunfarão...

REFERÊNCIAS

ACOSTA Alberto y GUDYNAS, Eduardo**. El buen viver mas allá del desarrollo.** In Quehacer, Lima, Desco, 2011**.**

ACOSTA A. y MARTINEZ E., **El Buen Vivir – Una vía para el desarrollo**, Quito, Abya Yala, 2009.

AGUIAR ALVARADO N., **Debate del Buen Vivir,** Coordinadora andina de *organizaciones indígenas (CAOI) (sin fecha).*

ALBO X. **Suma Qamaña, Convivir Bien, ¿Cómo medirlo? Diálogos**, Año 1 No. 0, (Agosto 2010) 54-64.

BOFF, Leonardo. **A Conferência Mundial dos Povos**. Disponível em: <vr02.pytown.com:8080/.../conferencia-mundial-dos-povos-sobre-mudanca-climatica-cochabam ba-bolivia/>. Acesso em junho de 2011.

______. **A Terra: sujeito de dignidade e de direitos**. Disponível em <www.adital.com.br> Acesso em abril de 2011.

______. **Discurso proferido na Assembléia Geral da ONU para fundamentar a petição de declarar esse dia 22 o Dia Internacional da Mãe Terra**. Disponível em: <www.sintrafesc.org.br/view_artigo.php?id=2052. Acesso em Abril de 2011>. Acesso abril 2013.

______. **O viver melhor ou o bem viver?**. Disponível em <http://www.terrazul.m2014.net /spip.php?breve239>. Acesso em julho de 2011.

______. **Uma esperança: a Era do Ecozóico**. Disponível em: <www.adital.com.br> Acesso em fevereiro de 2011.

______. **Uma revolução ainda por fazer**. Disponível em <www.adital.com.br> Acesso em janeiro de 2011.

CESPEDES, David Choquehuanca. Bolívia: 25 postulados para entender o 'Viver Bem'. Entrevista publicada no jornal boliviano **La Razón** de 31/01/2010. Trad. CEPAT. Disponível em: <www.novae.inf.br/site/modules.php?name=Conteudo>. Acesso em março de 2011.

______**.** Hacia la reconstrucción del vivir buen. ALAI, América en Movimiento, 452, **Sumak kawsay**: recuperar el sentido de vida, 2010.

CERVO, Amado Luiz. **Relações internacionais da América Latina**: velhos e novos paradigmas. Brasília: IBRI, 2001.

COSTA, Darc. Integrar é desenvolver a América do Sul. In: SEMINÁRIO SOBRE INTEGRAÇÃO DA AMÉRICA DO SUL, 2009, Rio de Janeiro. [**Textos acadêmicos**]. Disponível em: <http://www.funag.gov.br/eventos>. Acesso em: 14 nov. 2009.

DE SOUZA SANTOS B., **Refundación del Estado en América Latina – perspectivas desde una epistemología del Sur**, Quito, Abya Yala, 2010.

______, **Hablamos del Socialismo del Buen Vivir**, ALAI, América en Movimiento, 452, febr. 2010, 4-7.

GALLEGOS, René Ramírez. Socialismo Del sumak kawsay. El biosocialismo republicano. SENPLADES. Secretaria Nacional de planificación y desarrollo. Quito.

GUDYNAS Eduardo., **El mandato ecológico** – derechos de la Naturaleza y políticas ambientales en la nueva Constitución, Quito, Abya Yala, 2009.

______. La senda biocéntrica: valores intrínsecos, derechos de la naturaleza y justicia ecológica1, **Tabula Rasa**. Bogotá - Colombia, No.13: 45-71, julio-diciembre 2010.

______. La dimension ecológica del buen vivir: entre el fantasma de la modernidad y el desaio biocentrico. **Revista Obets**, 4, 2009.

______. **Buen vivir**: Germinando alternativas al desarrollo, America Latina en Movimiento, ALAI, n. 462, 2011, Quito.

______. **Derechos de la naturaleza, muitos protagonistas, unico sujeito**, Temas para el debate, 195, 2011, Madrid.

______. **Desarrollo, derechos de la naturaleza y Buen Vivir despues de Montecristi,** Debates sobre cooperación y modelos de desarrollo. Perspectivas desde la sociedad civil en el Ecuador. Gabriela Weber, editora. Centro de Investigaciones CIUDAD y Observatorio de la Cooperación al Desarrollo, Quito. Marzo 2011.

______. **Tensiones, contradicciones y oportunidades de la dimension ambiental del Buen Vivir**, CIDES - UMSA y Plural, La Paz (Bolivia), 2011.

______.; ACOSTA Alberto, **El Buen Vivir o la disolución de la idea del progreso,** in ROJAS, Mariano (coord), La medición del progreso y del bienestar, Mexico, Foro Consultativo Cientifico y tecnológico, 2011.

HOUTART, François. **El concepto de sumak kawsay (buen vivir) y su correspondencia com el bien comum de la humanidad.** Instituto de Altos Estudios Nacionales (IAEN), Ministerio de Relaciones Exteriores del Ecuador, 2011.

HUANACUNI, Fernando. **Buen Vivir/Vivir Bien**. Filosofía, políticas, estrategias y experiências regionales andinas. CAOI, Lima, 2010.

______. **Paradigma occidental y paradigma indígena originário.** ALAI, América en Movimiento, 452, Sumak kawsay: recuperal el sentido de vida. 2010.

LANDER, Edgardo. Estamos vivendo una profunda crisis civilizatoria. ALAI, América en Movimiento, 452, **Sumak kawsay**: recuperal el sentido de vida.. 2010.

LÉON, Magdalena. Reactivación económica para el Buen Vivir: un acercamiento. ALAI, América en Movimiento, 452, **Sumak kawsay**: recuperar el sentido de vida.. 2010.

LORENZETTI, Ricardo Luís. **Teoria Geral do Direito Ambiental**. Tradução Fábio Costa Morosini e Fernanda Nunes Barbosa. São Paulo: Editora Revista dos Tribunais, 2010.

LOVELOCK, James. Gaia. **Alerta final**. Tradução de Jesus de Paula Assis e Vera de Paula Assis. Editora Intrinseca. São Paulo, 2006.

______. **Gaia**. Cura para um planeta doente. Editora Pensamento Cultrix. São Paulo, 2006.

______. **A Vingança de Gaia**. Editora Intrínseca. São Paulo, 2006.

MARTINÉZ DALMAU, Rubén. **El proyecto de Constitución de Ecuador, ejemplo del nuevo constitucionalismo latinoamericano**. IN IUS. Revista del Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A.C., núm. 23, 2009, pp. 264- 274. Instituto de Ciencias Jurídicas de Puebla A. C.Puebla, México.

______. El Nuevo Constitucionalismo Latinoamericano y el proyecto de Constitución de Ecuador de 20‖. IN: **Alter Justitia**. Estudio sobre Teoría y Justicia Constitucional. Guayaquil: Universidad de Gayaquil/ Facultad de Jurisprudencia. Nº 01, 2008.

MELO, Milena; WOLKMER, Antônio Carlos, **Tendências contemporâneas do constitucionalismo latino americano.** Juruá Editora, Curitiba, 2013.

MONT'ALVERNE, Tarin; RANGEL, Helano. **O planeta Terra como sujeito de dignidade e de direitos**: uma legado andino para a constituição da UNASUL e para a humanidade ambiental. In: A construção jurídica da Unasul. Florianópolis: UFSC e FUNJAB, Florianopólis, 2011.

MORAES, Germana IN Para além das fronteiras: o tratamento jurídico das águas na Unasul. Vol I, Univali, Itajaí, 2012.

______. A Mãe Terra como sujeito de dignidade e de direitos (uma proposta de revolução paradigmática do Direito. IN: **Estudos em Homenagem ao Professor Doutor Jorge Miranda.** Coimbra: Coimbra, 2012.

______. **UNASUL**: Notas sobre a integração energética e cultural da América do Sul. In. Revista Latino-Americana de Estudos Constitucionais, N. 11. Ano 9, Edições Demócrito Rocha, Fortaleza-Ceará, – Novembro de 2010.
______; MARQUES, William. **O desafio da Unasul de aproveitamento sustentável dos recursos energéticos e o novo paradigma ambiental**. In: A construção jurídica da Unasul. Florianopólis: UFSC E FUNJAB, 2011.

MORIN, Edgar; KERN, Anne Brigitte Kern. 5a ed. Tradução de Paulo Azevedo Neves da Silva. Terra Pátria, Editora Suline, 1995, p. 116.

RAMOS, J. **Teoría constitucional y constitucionalismo boliviano**. La Paz: Universidad Boliviana, 2009.

RIVAROLA, Milda. Latinoamérica, identidad e integración. In: **Seminário sobre integração da América do Sul**, 2009, Rio de Janeiro. [**Textos acadêmicos**]. Disponível em: <http://www.funag.gov.br/eventos>. Acesso em: 14 nov. 2009.

VICIANO PASTOR, Roberto. **Algunas consideraciones críticas sobre los processos constituyentes em Equador y Venezuela**.

______; DALMAU, R. **Aspectos generales del Nuevo constitucionalismo latinoamericano**. Quito: Corte Constitucional del Ecuador, 2010.

______. El nuevo constitucionalismo latinoamericano: Fundamentos para uma construcción doctrinal. **Revista General de Derecho Público Comparado** 9, Valencia, 2011.

WOLKMER, Maria de Fátima S., WOLKMER, Antônio Carlos. O Desafio Ético da Água: da necessidade básica ao direito humano. In: Congresso Nacional do CONPEDI, 20, 2011, Vitória-ES. **Anais...** Florianópolis: Fundação Boiteux, 2011. p. 11912-11926.

WOLKMER, Maria de Fátima S., WOLKMER, Antônio Carlos.e AUGUSTIN, Sérgio. **O novo direito à água no constitucionalismo da América Latina.** IN Interthesis, Vol. 9, No 1, UFSC, Florianopólis, jan-jun 2012, pp 51-69**.**

ZAFFARONNI, Eugenio Raul. **La *Pachamama* y el humano.** Asociación de Madres de Plaza de Mayo y Colihue, Buenos Aires, 2011.

______. **La naturaleza como persona: Pachamama y Gaia.** IN Bolívia.Nueva

Constitución Política del Estado. Conceptos Elementales para su desarrollo normativo. Vice Presidencia de la Republica. La Paz. 2010.

DOCUMENTOS ELETRÔNICOS CONSULTADOS

BOLÍVIA. Congresso Nacional. **Constituição Política Do Estado Da Bolívia**. Disponível em: <http://www.congreso.gov.bo/5biblioteca/index2.html?u=3&s=1>. Acesso em abril de 2011.

______. Presidência da República. **Viver Bem: proposta de modelo de governo na Bolívia**. Disponível em: <www.forumsocialpanamazonico.org/spip.php?page=article_pdf&id>. Acesso em maio de 2011.

CONFERENCIA MUNDIAL DE LOS PUEBLOS SOBRE EL CAMBIO CLIMATICO Y LOS DERECHOS DE LA MADRE TIERRA, 2010. Disponível em: http://cmpcc.org. Acesso em julho de 2011.

UNASUR, **TRATADO CONSTITUTIVO DE LA UNIÓN DE LÃS NACIONES SURAMERICANAS.** Disponível: <http://www.pptunasur.com/>. Acesso em: 05 jul. 2011.

________; **DECLARAÇÃO DO CONSELHO DE CHEFES DE ESTADO E DE GOVERNO DA UNIÃO DE NAÇÕES SUL-AMERICANAS.** <http://www.itamaraty.gov.br /temas/america-do-sul-e-integracao-regional/unasul/declaracao-da-cupula-de-georgetown-em-portugues> Acesso em: 05 jul 2011.

________; **PROTOCOLO ADICIONAL AO TRATADO CONSTITUTIVO DA UNASUL SOBRE COMPROMISSO COM A DEMOCRACIA.** <http://www.itamaraty.gov.br/temas/ america-do-sul-e-integracao-regional/unasul/protocolo-adicional-ao-tratado-constitutivo-da-unasul-sobre-compromisso-com-a-democracia>Acesso em: 05 jul. 2011.

POPULAÇÕES TRADICIONAIS, EXPERIÊNCIAS E EXPECTATIVAS

Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega[119*]

INTRODUÇÃO

Dentre as muitas possibilidades de tratar sobre populações tradicionais, experiências e expectativas propomo-nos a esboçar algumas linhas em que trato de questões quilombolas refletindo, ainda que brevemente, sobre o sujeito de direito, sua territorialidade e seu modelo econômico, reportando-nos, em momentos, a uma experiência efetiva com a comunidade quilombola Kalunga, no interior de Goiás, elegendo abordagens teóricas para fundamentar possíveis alternativas de reafirmação desses sujeitos, dos seus espaços e dos seus modos de vida. Elegemos três problemas como centrais para esses Quilombolas. O primeiro referente as possíveis respostas à pergunta “quem é esse sujeito?, “como se apresenta, se organiza e se relaciona com as instituições?”, o segundo respeitante ao problema territorial e o terceiro reporta-se ao organizar da atividade econômica que lhes é peculiar.

Dividimos em três segmentos a reflexão. Em primeiro lugar, é preciso enfrentar a questão desses sujeitos como sujeitos de direitos que se auto atribuem a condição de quilombolas, para, a partir disso, refletir sobre o discurso do reconhecimento normativo dos seus direitos territoriais e as bases de um possível modelo econômico que os preservaria e ao seu modo de vida.

[119*] Professora Titular na Faculdade de Direito da UFG e Professora na Universidade de Ribeirão Preto.

1 A SUBJETIVIDADE JURÍDICA DAS COMUNIDADES QUILOMBOLAS

Historicamente as comunidades quilombolas, como as tradicionais em geral, foram relegadas ao esquecimento. Pode-se eleger como marco legal e político de reconhecimento a constitucionalização desses sujeitos de direitos, pelo aflorar em Cartas Políticas de alguns de seus direitos. Essa arraia surge somente a partir de 1988; ao menos formalmente e como regra geral no Brasil, com a promulgação da Constituição é que foram lembradas, ainda que de maneira estreita, já que relegadas ao artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias, lá no final da Carta Magna. Isso afere a importância reconhecida aos direitos quilombolas. Considere-se, o contexto e o impulso dado pela mobilização dos movimentos sociais respectivos a favor desse reconhecimento, no cenário de realização da Assembleia Nacional Constituinte às vésperas da comemoração do centenário da abolição da escravidão no Brasil.

O esquecimento dos quilombolas é o que Ricoeur denomina de "esquecimento por apagamento dos rastros". Esquecimento que ocorre em vários campos simultaneamente, inclusive e, sobretudo, no jurídico. Há um apagamento da memória em favor do ocultar daquilo que é indesejado pela sociedade, aquilo que a macula. Esquece-se o erro e o que ficou como consequência dessa afronta a humanidade. Nas palavras de Almeida (2002, p. 78) os quilombolas "[...] desde o século XVIII já estão definidas juridicamente como 'marginais' e de 'fora' da civilização [...]".

Pensar esse esquecimento só pode se dar a partir do apelo a lembrança e vai provocar a intensificação dela. O excluído há de gritar para surgir, para ser visto e ser lembrado. Só aí assujeita-se. Ricoeur (2008), no texto "Quem é o sujeito do direito", elabora uma concepção de sujeito jurídico em que sintetiza a resposta. Assim- o sujeito de direito é o sujeito digno de respeito.

Resgatar a humanidade impõe tentar trazer esse sujeito à lembrança e buscar conferir-lhe a dignidade perdida no tempo e no contexto histórico. É tentar encontrar, no confluir das existências, um sujeito perdido. Nessa proposta de reflexão e no plano antropológico, esse sujeito encontra definição na enumeração das capacidades que lhe são atribuídas e podem ser reveladas nas respostas que damos a uma série de perguntas elaboradas com o pronome *quem*? Perguntamos e respondemos tantas vez "quem" até que se delineie e se conforme um sujeito digno de respeito. A última dessas perguntas e o ápice do problema dá-se na indagação e na resposta - a quem a ação humana pode ser imputada? E aí mergulhamos no fosso das diferentes capacidades. Diferentes capacidades impostas pelas muitas mediações interpessoais e institucionais, das muitas relações que se

formam na teia da vida. A resposta é determinante para a definição desse sujeito e de sua dignidade. De acordo com ela essas capacidades permanecem virtuais, serão abortadas ou recalcadas. E o são conforme a presença maior ou menor de mediações. E a incapacidade é resultado da ausência de mediação.

A ausência de mediações interpessoais e institucionais, com destaque para a necessária presença do Estado entre essas últimas, tornou-se problemática para esses sujeitos invibilizados. Sem um espaço e sem a adequada mediação institucional o sujeito é ocultado. Explicando melhor, ao perguntarmos sobre a imputação das ações a esses sujeitos frente as mediações, sobretudo institucionais e notadamente do Estado, não os encontramos. A não ser no crime, quando o direito sempre os captura.

Importa aqui, nas reflexões de Ricoeur, a vinculação que faz o autor entre as mediações interpessoais e institucionais e a realização das capacidades. A realização destas capacidades depende inevitavelmente daquelas mediações. O quilombola para ser sujeito de direito nas relações pessoais depende das estruturas institucionais que dão suporte a isso. E raramente isso acontece. Nas relações privadas, são de pouco interesse porque não têm acúmulo bastante para intensificar o jogo das trocas. Nas relações com o poder, não se adequam, pois não participam suficientemente da estrutura burocrática do Estado.

As mediações interpessoais referem-se às "formas interpessoais de alteridade", que se traduzem na "relação triádica eu/tu/terceiro" (RICOEUR, 2008, p. 27), baseada no diálogo, em que o outro, tanto com quem se fala (tu) quanto de quem se fala (terceiro), é "meu igual em termos de direitos e deveres." (RICOEUR, 2008, p. 26). É outra base de igualdade que nos fará igualmente sujeitos de direitos.

Assim, os quilombolas serão sujeitos de direito quando na sua plenitude puderem ter a fala, ser interlocutor e terceiro no discurso com iguais possibilidades de reconhecimento, o que depende de mediações.

As mediações institucionais remetem às "formas institucionais de afirmação", "as ordens de reconhecimento", que são "[...] as grandes organizações que estruturam a interação [entre agentes e os sistemas sociais]: sistemas técnicos, sistemas monetários e fiscais, sistemas jurídicos, sistemas burocráticos, sistemas pedagógico, sistemas científicos, sistemas de comunicação de massas etc. [...]." (RICOEUR, 2008, p. 27).

O sujeito para alcançar aquela dignidade precisa, então, se afirmar institucionalmente num campo em que se estruturam as ordens de reconhecimento. Essas ordens não alcançam esses excluídos, porque são excluídos dos sistemas. São, portanto, vistos, lembrados, mas não reconhecidos.

Paul Ricoeur diz que um sujeito de direito é aquele que está mediado continuamente por formas interpessoais de alteridade e formas institucionais de associação.

Essa conclusão permite conceber o sujeito de direito desde uma nova perspectiva, a qual, longe de se confundir com aquela tradicional, de mera referência ao indivíduo isolado e autossuficiente, aponta para a inserção desse sujeito "[...] em um contexto político e comunitário [...]" (TARREGA, 2011), com potenciais possibilidades de realização de suas capacidades. O sujeito de direito é aquele a quem conferida a possibilidade de existir plenamente.

As instituições brasileiras dificultam particularmente o reconhecimento desses sujeitos pois nas mediações institucionais com as comunidades quilombolas não se apresentam formas institucionais de afirmação desses sujeitos. Dito de outra forma, quando se pretendem as políticas públicas em favor desses sujeitos, que são lembrados normativamente, não se lhes criam os mecanismos de afirmação e de reconhecimento. Exigem-se-lhes, como forma institucional de reconhecimento, adequação aos sistemas (jurídico, monetário) -dos quais não participam. Por exemplo, os imperativos de personalidade jurídica, conta bancária, meios de garantia, documentos. Essas são as ordens de reconhecimento!

No caso brasileiro, há que se pensar nas ações das muitas institucionalidades (entre as quais há que se incluir também o Judiciário) que são responsáveis pelas mediações e ações de reconhecimento imprescindíveis à efetivação dos direitos das comunidades quilombolas. Nessa intermediação, não são suficientes meros textos normativos para efetivar direitos territoriais coletivos. Eles demandam também estruturas institucionais que os reconheçam e, mais, enveredem esforços concretos rumo à concretização da sua existência.

E acrescente-se, um obstáculo concreto ao reconhecido das comunidades quilombolas como, de fato, sujeitos de direitos, é a imagem que ainda se tem delas, não raros as vendo como quilombos, relacionando-os à ideia de fuga, de ocultação, de marginalidade. Essa imagem veladora acaba por dificultar, senão impedir, a necessária construção de uma imagem prospectiva da noção de sujeito de direito a essas comunidades.

2 A QUESTÃO TERRITORIAL

No tema regularização dos territórios quilombolas, há uma pluralidade de possibilidades de abordagem porque são muitas as fragilidades. Enquanto política pública, é possível notar um certo número de problemas jurídicos, ligados a critérios e procedimentos de execução dessa política: competência administrativa, identificação das comunidades quilombolas e dos territórios de que necessitam, mecanismos jurídicos de execução, eficácia jurídica e social da normatividade respectiva, orçamento, propriedade privada, propriedade quilombola, entre outros. Vamos nos restringir a pontuar a ordem constitucional e o seu vínculo modelo de

direito individualista, na busca de um direito de coletividades.

Primeiramente é preciso lembrar que a regularização fundiária vincula-se à noção de territorialidade como espaço de reprodução cultural, social, religiosa, ancestral e econômica afstando a perspectiva econômico liberal que associa terra a mera utilidade econômica e a vê como bem de produção ou mais avançadamente como bem financeiro. Incorpora o pleno exercício dos direitos culturais (art. 215, CF), no qual o seu território é elemento essencial. É por essa razão que o modelo de utilização econômica do espaço, vincula-se ao conceito de sujeito a que se atribui um terrritório.

No Brasil, a idéia de regularização territorial se perde nos vários conceitos. No âmbito constitucional, pelo menos de forma direta, são referências básicas ao tema quilombola o artigo 68, constante do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias (ADCT), e os artigos 215 e 216 da Constituição Federal promulgada em 05 de outubro de 1988[120]. O assunto foi regulamentado em Constituições Estaduais que reconhecem aos remanescentes dos quilombos a propriedade de suas terras. Assim as Constituições do Pará (Art. 232), de Mato Grosso (Art. 251 e 33 do ADCT), da Bahia (Art. 51), do Maranhão (Art. 229 do ADCT) e de Goiás (Art. 16 do ADCT).

A importância do Art. 68 do Ato das disposições constitucionais transitórias da Constituição Federal de 1988, embora de qualidade terminológica questionável, é marcante na questão quilombola, pois fez aparecer a vinculação, pela primeira vez no Brasil, da visão da "condição de ex-escravos como 'proprietários'" (ALMEIDA, 2008, p. 42)[121].

No Estado do Pará,[122] o artigo 322 da Constituição dispões que "Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes títulos respectivos no prazo de um ano, após promulgada esta Constituição".

A Constituição Estadual do Pará repete o texto do art. 68 do ADCT, fixando o prazo de 1 (um) ano para o Estado desincumbir-se da tarefa fixada nos textos jurídico-constitucionais.

A Constituição do Mato Grosso[123] também regulamenta o assunto. O pro-

---

[120] No âmbito infraconstitucional, destacam-se os textos normativos expressos na Lei n.º 12.288, de 20 de julho de 2010, o qual, entre outros assuntos, institui o Estatuto da Igualdade Racial, regulando expressamente o acesso à terra pela população negra nos artigos 27 a 34.

[121] Nem após a 'Lei de Liberdade dos Índios', do período pombalino, de 1755, e nem após a Abolição da Escravatura de 1988 foram definidos preceitos legais que assegurassem o acesso à terra aos libertos [...]. No Brasil apenas 'alforriados', ou benefícios de doações por disposição testamentária e 'filhos naturais' de senhores de escravos tiveram a possibilidade de se converterem em 'proprietários', ou seja, foi um processo individualizado e não referido a uma camada social propriamente dita. (ALMEIDA, 2008, p. 42).

[122]Para maiores detalhes sobre o caso do Pará, ver Trecanni (2006) e Benatti; Chaves; Rocha e Trecanni (2010).

[123] Art. 251 Constituem patrimônio cultural do Estado de Mato Grosso os bens de natureza material ou imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação e à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade, nos quais se incluem:

blemático no disposto no artigo 33 dessa Carta é o tempo de ocupação exigido para a obtenção da titulação, que ultrapassa 50 anos; o que não tem qualquer racionalidade quando integrado a ordem jurídica vigente. Tal lapso temporal extrapola todos os prazos de usucapião no Brasil, que são de 5, 10 e 15 anos. Ademais, é importante recordar que para a usucapião rural não se exige tamanho lapso temporal de posse. A Lei 10.406/02, incorporando o disposto no artigo 183 da CF, exige 5 anos.[124]

Na constituição mato-grossense as comunidades quilombolas estão inseridas no conjunto do patrimônio cultural do Estado. Isso é problemático porque, apesar de aparentemente resguardar os direitos destes grupos, acaba por desconhecer a plenitude de sua existência como sujeitos de direitos. O que resulta da análise desse texto normativo é que o tratamento do quilombo como patrimônio cultural, a pouca razoabilidade do tempo de ocupação requerido, denota que se está diante da conservação de uma sobrevivência do passado e não da garantia de direitos sociais a grupos específicos da sociedade (MAIA, 2012). Trata-se da lembrança, mas do não reconhecimento concreto.

Na Bahia, a matéria está prevista no seguinte dispositivo constitucional: "Art. 51 - O Estado executará, no prazo de um ano após a promulgação desta Constituição, a identificação, discriminação e titulação das suas terras ocupadas pelos remanescentes das comunidades dos quilombos".[125] O Estado não cumpriu o prazo fixado, de um ano, para a titulação dos territórios quilombolas situados na Bahia, incorrendo em omissão inconstitucional.[126]

No Maranhão, a matéria está disciplinada no Capítulo VI, da Constituição Estadual, relativa à educação, a cultura e ao desporto, na Seção II, que trata da Cultura, da seguinte forma: "Art. 229. O Estado reconhecerá e legalizará, na forma da lei, as terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos." [127]

I - as formas de expressão;

II - os modos de criar, fazer e viver;

III - as criações artísticas, culturais, científicas e tecnológicas;

IV - as obras, objetos, documentos, edificações e espaços destinados às manifestações artístico-culturais;

V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, espeleológico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico;

VI - os sítios dos quilombos.

Art. 33 O Estado emitirá, no prazo de um ano, contado da promulgação desta Constituição e independentemente de legislação, complementar ou ordinária, os títulos definitivos relativos às terras dos remanescentes das comunidades negras rurais que estejam ocupando suas terras há mais de meio século.

[124] Art. 1.239. Aquele que, não sendo proprietário de imóvel rural ou urbano, possua como sua, por cinco anos ininterruptos, sem oposição, área de terra em zona rural não superior a cinquenta hectares, tornando-a produtiva por seu trabalho ou de sua família, tendo nela sua moradia, adquirir-lhe-á a propriedade

[125] Disponível em:<http://www.mp.ba.gov.br/institucional/legislacao/constituicao_bahia.pdf.> Acesso em: 14 out. 2011.

[126]Sobre a possibilidade do juízo de constitucionalidade de políticas públicas governamentais, ver Comparato (1998, p. 46), o qual, afastando "a clássica objeção de que o Judiciário não tem competência, pelo princípio da divisão de Poderes, para julgar 'questões políticas'", afirma expressamente que é "[...] impossível, porém, não reconhecer que, também em matéria de políticas públicas, pode haver inconstitucionalidade por omissão [...]".

[127]Disponível em: <http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/70443.>. Acesso em: 14 out. 2011.

O caso do Maranhão é interessante, não só por que o tema está no corpo da constituição, mas porque foi lá que se reconheceu, após a promulgação da Constituição Federal de 1988, a primeira comunidade quilombola, a Frechal, valendo-se do instrumento jurídico da Reserva Extrativista, criada pelo Decreto Federal n.º 536,[128] de 20 de maio de 1992.

Em Goiás, a matéria está prevista no art. 16 do Ato das disposições constitucionais transitórios,

> Art. 16 - Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras, é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os respectivos títulos.
> § 1º - Lei complementar criará a reserva Calunga, localizada nos Municípios de Cavalcante e Monte Alegre, nos vãos das Serras da Contenda, das Almas e do Moleque.
> § 2º - A delimitação da reserva será feita, ouvida uma comissão composta de oito autoridades no assunto, sendo uma do movimento negro, duas da comunidade Calunga, duas do órgão de desenvolvimento agrário do Estado, uma da Universidade Católica de Goiás, uma da Universidade Federal de Goiás e uma do Comitê Calunga.[129]

A Lei Complementar[130] a que se refere o §1º, do artigo 16, *supra,* foi sancionada pelo governador do estado em 05 de janeiro de 1996, dispondo sobre o sítio histórico e patrimônio cultural Kalunga[131]. Ela entrou em vigor na data de sua publicação, vale dizer, em 10 de janeiro de 1996, retroagindo os seus efeitos

---

[128]Disponível em: <http://www6.senado.gov.br/legislacao/ListaTextoIntegral.action?id=114002&norma=136424.>. Acesso em:14 out. 2011.

[129]Disponível em: <http://www.gabinetecivil.go.gov.br/constituicoes/constituicao_1988.htm.>. Acesso em: 11 nov. 2011.

[130] Disponível em: <http://www.mp.go.gov.br/portalweb/hp/9/docs/lc_19-96.pdf.>. Acesso em: 11 nov. 2011.

[131]Neste trabalho, parte-se da premissa de que as comunidades kalungas, que vivem distribuídas em 62 (sessenta e dois) povoados, no Nordeste do Estado de Goiás, constitui uma comunidade quilombola (SEPPIR, 2004), muito embora não se desconheça a controvérsia teórica sobre se é ou não quilombola. Ver, sobre isso, BRITO NETO, Joãomar Carvalho de. *L'information des exclus*: l'experience des Calunga au Brésil. Paris: 2004-2005. Nessa tese doutoral Brito Neto contesta a concepção da antropóloga Mari de Nasaré Baiocchi, segundo a qual os Calungas "[...] seraient des descendentes directs d'esclaves que vécurent dans la région, au miileu du XVIII e siècle [...]" (tradução livre: "[...] seriam descendentes diretos de escravos que viveram na região, em meados do século XVIII ..."). Segundo ele, ela criou estórias espetaculares sobre os kalungas, que "[...] contrarie les évidences historiques [...]" (tradução livre: "contraria as evidências históricas"). Para ele (BRITO NETO, p. 404), os kalungas não passam de um grupo social constituído de famílias de agricultores negros como os outros da região, dado que "[...] leur organisation sociale ne diffère en rien des autres familles de l'intérieur brésilien. Les fêtes, quant à eles, ne présentent aucun trait spécial de la culture africaine, L'animation était prise en charge par des musiques du répertoire paysan brésilien. La seule excepcion est la danse sussa, que peut être apprêciée dans certaines fêtes de la région [...]" (tradução livre: "[...] sua organização social não difere em nada das outras famílias do interior brasileiro. As festas, quanto a eles, não apresentam nenhum traço especial da cultura africana. A animação foi apoiada por músicas do repertório caipira brasileiro. A exceção é apenas a dança sussa, que pode ser apreciada em certas festas da região [...]") (p. 404).

a 28 de janeiro de 1991, quando fora publicada a Lei Estadual n.º 11.409, de 21 de janeiro de 1991, que declarou constituir patrimônio cultural e sítio de valor histórico a área de terras ocupada pelos Kalunga, situada nos vãos das Serras do Moleque, de Almas, da Contenda-Kalunga e Córrego Ribeirão dos Bois, nos municípios de Cavalcante, Monte Alegre e Teresina de Goiás.

Essa Lei tem muita relevância para esta análise, por dispor que

> [...] Art. 4º - As glebas de terras compreendidas na área delimitada no parágrafo único do art. 1º que não pertecerem às pessoas mencionadas no art. 2º serão desapropriadas e, em seguida, emitidos os títulos definitivos em favor dos habitantes do sítio histórico com cláusula de inalienabilidade vitalícia, só transferíveis por sucessão hereditária. Parágrafo único - Quanto às posses, observar-se-á o seguinte:
> I - se estiverem as glebas ocupadas pelas pessoas mencionadas no art. 2º, serão elas regularizadas em favor destas e expedidos os respectivos títulos;
> II - as glebas de terras devolutas, ocupadas a qualquer título por pessoas que não se enquadrem na definição do art. 2º, serão arrecadadas e desocupadas, depois de indenizados os seus ocupantes pelas benfeitorias úteis e necessárias, [...].

O art. 2º, a que faz remissão o artigo 4º, refere-se aos beneficiários da Lei, que são os "[...] habitantes do sítio histórico, a serem beneficiados por esta lei, são as pessoas que nasceram na área delimitada no parágrafo único do artigo anterior, descendentes de africanos que integraram o quilombo que ali se formou no Século XVIII [...]".

A Constituição Estadual, valeu-se de vocabulário usado para referir-se às terras indígenas, como "reserva" e "demarcação", de modo que deveria ser demarcada uma reserva para os Kalungas. Observe-se que ignora-se questão quilombola no pais ao tratar apenas dos kalungas. Dispõe-se como se em Goiás só os Kalungas fossem quilombolas, velando a realidade da existência de outras comunidades, em diferentes municípios do Estado.[132] Talvez essa primazia da imagem Kalunga decorra de ter sido a primeira no Brasil, ainda antes da Constituição de 1988, a receber titulação, mesmo que parcialmente.[133]

No caso dos Kalungas, há um processo administrativo tramitando junto à Superintendência Regional 28 (Brasília e Entorno), que tem resultado no ajuizamento de ações de desapropriação, nos casos cabíveis. A área apurada como

---

[132]Ainda que a Fundação Cultural Palmares tenha certificado 22 (vinte e duas) comunidades no Estado de Goiás, o movimento negro nesse Estado aponta para a existência de 49 (quarenta e nove) comunidades. Ou seja, mais da metade do total está por ser reconhecida pelo Estado Nacional.

[133]Segundo Price (1988), as primeiras a receber o título, com base no artigo 68 do ADCT, respectivamente, foram Boa Vista, Aguá Boa e Pacoval, no Pará. As duas primeiras em 1995 e a duas outras em 1996. Antes, teve-se Frechal, mas com outra base normativa.

território quilombola Kalunga é de 261,999,69,87 (duzentos e sessenta e um mil, novecentos e noventa e nove hectares, sessenta e nove ares e oitenta e sete centiares), situada nos Municípios de Cavalcante, Teresina de Goiás e Monte Alegre de Goiás, Estado de Goiás.[134] No caso de Goiás, assim como do Mato Grosso, o reconhecimento das comunidades quilombolas levou em conta somente o fato de se constituírem enquanto patrimônio histórico-cultural, com o agravante neste Estado, do reconhecimento ficar restrito a somente uma das comunidades encontradas em todo o território goiano.

O tratamento diferenciado da problemática quilombola na Constituição Federal e nas estaduais evidencia as dificuldades do nosso ordenamento jurídico na concretização dos direitos coletivos dos quilombolas. Nas constituições, as comunidades quilombolas, ora foram tratadas como sobras de um sistema de exploração, em outros momentos, como patrimônio cultural e histórico, guardando relação com a ideia de resquícios de um passado perdido e ainda em outra situação, como na Constituição Federal como uma comunidade social, mas neste caso, restringindo a garantia dos direitos dos quilombos à noção civilista de propriedade da terra.

É de se observar que essa apreensão jurídico política da realidade não instrumentaliza nem reafirma o sentido comunitário desse sujeito de direito. São necessárias mediações institucionais tais a constituir um sentido das comunidades quilombolas que guarde relação com o modo de vida destes grupos, observando a sua situação como sujeitos coletivos de direitos.

3 UMA POSSIBILIDADE ECONÔMICA

Há muitas abordagens possíveis sobre a vida econômica dos quilombolas, mas os limites dessas poucas linhas nos determina restringirmo-nos a referência a uma proposta que se nos apresenta viável.

Na perspectiva econômica, o que se propõe como trabalho nessa comunidade é buscar modelos mais consentâneos com as necessidades, os próprios reconhecimentos da comunidade, encarando os problemas ali instalados como problemas ecológicos distributivos, portanto da ecologia política. Essa corrente teórico metodológica revela uma vontade de avançar, deixando para trás modelos conservadores de cunho racionalista liberal, de mercantilização da vida, da terra, do trabalho dos sujeitos e da natureza. É pensar o direito e a subsistência para

[134] Esse dado sobre o tamanho da área consta do decreto sem número, de 20 de novembro de 2009, que declara de interesse social, para fins de desapropriação, os imóveis abrangidos pelo "Território Quilombola Kalunga", situado nos Municípios de Cavalcante, Terezina de Goiás e Monte Alegre de Goiás, Estado de Goiás. Disponível em:< http://www.cpisp.org.br/htm/leis/page.aspx?LeiID=292>. Acesso em: 23 nov. 2011.

os Kalungas respeitados os seus conhecimentos, sua tradição, suas técnicas de manejo, sua cultura.

Pensa-se na economia como fator de emancipação a partir de modelos que têm estrutura capaz de adequação a denominada movimentação contra-hegemônica. Dentre esses, pode-se citar os instrumentos da economia solidária e os diversos arranjos econômicos incentivados por meio de políticas públicas como os APLs - Arranjos Produtivos Locais e os Projetos de Produção Agrícola Integrada - os PIs. Embora tais estruturas tenham sido propostas em sistema hegemônicos incapazes de ordenar reconhecimento e a afirmação desses sujeitos, tais arranjos podem servir de conexão entre o modelo liberal instalado e o modo de vida dessas comunidades.

Esses são instrumentos de novas abordagens da economia que propõem a organização de identidades culturais e a cooperação dos agentes, mostrando-se como um caminho minimamente coerente com as necessidades de ajustamento das práticas de exploração dos recursos para a subsistência e o bem estar social.

Em realidade, essa tem sido a vocação nos trabalhos com as comunidades quilombolas, com o movimento sociais ligados à agricultura, no observatório dos conflitos no campo. Nesse sentido, tem-se dedicado um espaço de reflexão para os conflitos distributivos gerados numa perspectiva da economia ecológica.

A ecologia política é pensada, em sua origem e campo de atuação, a partir da especulação dos conflitos ecológicos distributivos ou, em outras palavras no estudo de casos concretos relacionados à vida e ao sustento das pessoas e exploração econômica dos seus conhecimentos tradicionais, ao racismo ambiental, à desterritorialização, à apropriação da agrobiodiversidade e os direitos dos agricultores, entre outros. Por isso cremos ser o modelo exemplar para as peculiaridades dos muitos quilombolas que se organizaram a partir de diferentes ocorrências e em situações adversas, próprias.

A ideia é pensar com a comunidade para resistir ao modelo de desenvolvimento sustentável que tem por suporte o pensamento ocidental fundado na modernidade- o discurso liberal, no seu sentido antropológico e filosófico, cujas bases são o utilitarismo e individualismo e que, no seu concretizar-se propõe a possibilidade de um conhecimento científico objetivo , uma separação distinta entre sujeito e objeto e um sentido de não pertencimento e objetivação do mundo. É desviar do modelo que nega e oculta essas comunidades, mas utilizar alguns de seus instrumentos para dar concreção à própria subsistência.

Não pretendemos perceber a realidade Kalunga como uma realidade social passível de gestão. Sobretudo pelo outro, notadamente pelo outro-Estado; passível de gestão externa! Realidade social controlável! (vários projetos já fizeram isso em muitas comunidades) Há de ser compreendida e preservada na sua complexidade, não como uma realidade composta por relações planificadas cuja gestão

pode aprimorá-las. A proposta de atuação junto ao Kalungas, na perspectiva da economia ecológica, nega o modelo que propõe melhorar as relações pelo seu gerenciamento! Refuta-se a ideia de sustentabilidade pela gestão da realidade social, num contexto em que os conhecimentos podem ser retroalimentados nos esquemas da realidade para organizar as intervenções políticas, econômicas, sociais.

A partir do ecologismo dos pobres busca-se integrar, numa racionalidade produtiva alternativa, aspectos ecológicos, culturais, produtivos, tecnológicos, tendo por princípios a descentralização econômica, a autogestão produtiva, a diversidade étnica, a autonomia cultural e a qualidade de vida. Objetiva-se a solidariedade ecológica por meio de espaços locais autônomos, projetos alternativos articulados, o espaço de gestão e a cultura ambiental.

Os conflitos ecológicos distributivos são conflitos contemporâneos e históricos, fundados no ecologismo dos pobres proposto por Joan Martínez Alier, surgidos das desigualdades originadas no ambiente de sustento humano e na utilização de seus recursos naturais cada vez mais escassos e diluídos. Entende-se que os conflitos ocorrem no ambiente de um modelo insustentável e pleno de contradições, de natureza estrutural o que implica em buscar sua solução alternativa ao modelo capitalista e sua ideologia de crescimento exponencial. É o que se propõe.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A título de últimas considerações, pondera-se que o tratamento político normativo conferido às comunidades quilombolas, no plano de suas experiências, longe está de consagrar uma efetiva condição de existência jurídica no plano de igualdades. O fato de os quilombolas constarem do discurso da norma não importa em que, nas relações mediadas institucionalmente, sobretudo quando o Estado figura, sejam afirmados e reconhecidos como sujeitos de direito e tenham possibilidade de existência e plena capacidade de realizá-la, nos seus muitos aspectos. O que é um imperativo de justiça e de cidadania!

Como afirmamos outrora, "[...] comunidades autônomas vivem em espaços diferentes, portanto possuem tempos diferentes. Os sujeitos de direito são sujeitos em espaços e tempos diferentes. São sujeitos da diversidade." (TARREGA E CORREA, 2012).

Isso remete diretamente às questões referentes à territorialidade e a necessária titulação da terra. Terra onde esses homens e mulheres se assentam física e espiritualmente, onde se forjaram as suas tradições e se constroem os laços que realizam a vida em comum e que lhes permite o autorreconhecimento como quilombolas. Titulação que faz a ponte com os sistemas que funcionam como ordens

de reconhecimentos e lhes confere o passaporte para a participação no mundo dos sujeitos de direito. Assim, e com ela, é que se pode pensar em enfrentar a sua organização econômica como realidade específica, da qual surgirão soluções projetadas pelo jeito próprio de viver deles.

Disso se conclui que o reconhecimento, as experiências e expectativas das comunidades tradicionais depende da sua existência no plano efetivo dos sujeitos de direitos, que está além do discurso normativo. Para além do texto, é necessário a prospectiva mediação institucional que concretiza as formas institucionais de afirmação desses sujeitos, para só então, a partir dos seus problemas específicos buscar sua vocação, sua autogestão no plano econômico.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de**. Terra de quilombo, terras indígenas, "babaçuais livres", "castanhais do povo", faixinais e fundos de pasto**: terras tradicionalmente ocupadas. 2. ed. Manaus: PGSCA-UFAM, 2008.

______ (Org.). **Conflitos sociais no "Complexo Madeira"**. Manaus: PNCSA/UEA, 2009.

______. **Terra e territórios**: a dimensão étnica e ambiental dos conflitos agrários. In: Conflitos no Campo Brasil 2006 (Coord. Afonso, José Batista Gonçalves; Canuto, Antônio; Luz, Cássia Regina da Silva; Santos, Maria Madalena). Goiânia: CPT, 2006.

ARRUTI, José Maurício. **Mocambo**: antropologia e história do processo de formação quilombola. Bauru, SP: Edusc, 2006.

BAIOCCHI, Mari de Nasaré. **Kalunga**: povo da terra. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria de Estado dos Direitos Humanos, 1999.

BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Tradução de John Cunha Comerford. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000.

BAHIA. **Constituição do Estado da Bahia**. Disponível em:<http://www.mp.ba.gov.br/ institucional/legislacao/constituicao_bahia.pdf.> Acesso em: 14 out. 2011.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil** (1988). Disponível

em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constitui%C3%A7ao.htm.>. Acesso em: 23 jan. 2012.

______. Decreto n.º 4.887, de 20 de novembro de 2003. **Regulamenta o procedimento para identificação, reconhecimento, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes das comunidades dos quilombos de que trata o art. 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias.** Disponível em: <http://www.planalto.gov.br /ccivil_03/decreto/2003/d4887.htm.>. Acesso em: 25 jan. 2012.

______. **Fundação Cultural Palmares** (2012). Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/ ?page_id=88>. Acesso em: 30 jan. 2012.

______. Lei n.º 10.406, de 10 de janeiro de 2002. **Institui o Código Civil**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2002/L10406.htm.>. Acesso em: 23 jan. 2012.

______. MINISTÉRIO PÚBLICO FEDERAL. Processo administrativo n.º 1.00.000.009377/2003-20, em trâmite na Procuradoria da República do Estado de Goiás (Ofício Formosa) como apenso aos autos do processo administrativo n.º 1.16.000.002766/2010-93, cujo objeto é a regularização do território quilombola. Goiânia: MPF, 2012.

______. Presidência da República (SEPPIR). **Perfil das Comunidades Quilombolas: Alcântara, Ivaporunduva e Kalunga**. Brasília, 2004. (Mimeografado).

______. Presidência da República (Seppir). Relatório de Gestão do Programa Brasil Quilombola, 2009. Disponível em: <http://www.seppir.gov.br/.arquivos/relatorio_gestao_pbq2009>. Acesso em: 25 dez. 2011.

______. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). **Oficina integra área técnica e jurídica do Incra na discussão da regularização quilombola**. Disponível em: <http://www.incra.gov.br/portal/index.php?option=com_content&view=article&id=15438:oficina-integra-area-tecnica-e-juridica-do-incra-na-discussao-da-regularizacao-quilombola&catid=380:noticias&Itemid=316.>. Acesso em: 12 jan. 2012.

______. Tribunal Regional Federal da 4ª Região. **Agravo de Instrumento n.º 2008.04.00.034037-5/SC**. Relatora: Des.ª Federal Maria Lúcia Luz Leiria. Porto Alegre: 07.04.2009. Disponível em: <http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/atuacao-do-

mpf/acao-civil-publiva/docs _classificacao_tematica/Acordao_TRF4__Invernada_dos_Negros.pdf> Acesso em: 28 jan. 2012.

______. TRF da 4º Região. **Agravo de instrumento n.º 2008.04.00.010160-5/PR**. Relatora: Desª. Federal Maria Lúcia Luz Leiria. Porto Alegre: 01 julho 2008. Disponível em: <http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/institucional/grupos-de-trabalho/quilombos-1/documentos/constitucio nalidade_decreto_4887_demarcacao_quilombola.pdf.> Acesso em 19 nov. 2011.

BRITO NETO, Joãomar Carvalho de. **L'information des exclus: l'experience des Calunga au Brésil**. Tese (Doutorado em Comunicação) – Université Vincennes – Saint – Denis – Paris 8. Paris: 2004-2005.

CARDOSO E CARDOSO, Luís Fernando. **Sobre imagens e quilombos**: notas a respeito da construção da percepção acerca das comunidades quilombolas. Instrumento: R. Est. Pesq. Educ. Juiz de Fora, v. 12, n. 1, jan./jun. 2010.

CARVALHO, Maria Celina Pereira de; SHIMITT, Alessandra; TURATTI, Maria Cecília Manzoli. A atualização do conceito de quilombo: identidade e território nas definições teóricas. **Revista Ambiente & Sociedade**. Campinas: ano V, n. 10, p. 1-6, 1º semestre de 2002.

COMISSÃO PRÓ-INDIO DE SÃO PAULO. Terras de Quilombos – Balanço de 2009. Disponível em: <http://ccr6.pgr.mpf.gov.br/institucional/grupos-de-trabalho/quilombos-1/docum entos/TerrasQuilombolasBalanco2009.pdf.>. Acesso em: 17 jan. 2012.

COMPARATO, Fábio Konder. Ensaio sobre o juízo de constitucionalidade de políticas públicas. In: **Revista de Informação Legislativa**. Brasília, a. 35, n. 138, p. 39-48, abr./jun. 1998.

CUNHA, Manuela Carneiro da. **Cultura com aspas e outros ensaios**. São Paulo: Cosac Naify, 2009.

GOIÁS. **Constituição do Estado de Goiás** (1989). Disponível em: <http://www.gabinetecivil. go.gov.br/constituicoes/constituicao_1988.htm.>. Acesso em: 11 nov. 2011.

______. **Lei n.º 9.717, de 22 de maio de 1985**. Disponível em:<http://www.gabinetecivil. goias.gov.br/leis_ordinarias/1985/lei_9717.htm.>. Acesso em: 24 jan. 2012.

______. **Lei n.º 10.300, de 22 de outubro de 1987**. Disponível em: <http://www.gabinetecivil.goias.gov.br/leis_ordinarias/1987/lei_10300.htm.>. Acesso em: 23 jan. 2012.

______. Lei n.º 11.409, de 28 de janeiro de 1991. **Dispõe sobre o sítio histórico e patrimônio cultural que especifica**. Disponível em: <http://www.gabinetecivil.goias.gov.br/leis_ ordinarias/1991/lei_11409.htm.>. Acesso em: 23 jan. 2012.

______. Lei Complementar n.º 19, de 05 de janeiro de 1996. **Dispõe sobre o sítio histórico e patrimônio cultural que especifica**. Disponível em: <http://www.gabinetecivil.goias. gov.br/leis_complementares/1996/lei_complementar_n19.htm.>. Acesso em: 23 jan. 2012.

______. **Relatório Ação Kalunga (2004)**. Agência Goiana de Administração e Negócios Públicos, 127 p.

LEITE, Ilka Boaventura. **Os quilombos no Brasil**: questões conceituais e normativas. In: Etnográfica, Vol. IV (2), 2000, p. 333-354. Disponível em: <http://ceas.iscte.pt/ etnografica/docs/ vol_04/N2/Vol_iv_N2_333-354.pdf.>. Acesso em: 20 set. 2011.

LINHARES, José Manuel Aroso; ROSA, Alexandre Morais da. **Diálogos com a Law & Economics**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2009.

MARANHÃO. Constituição do Estado do Maranhão (1989). Disponível em: < <http://www2.senado.gov.br/bdsf/item/id/70443.>. Acesso em: 14 out. 2011.

MARQUES, M. R. **Um olhar sobre a construção do "sujeito de direito".** Stvdia iuridica, 96. Boletim da Faculdade de Direito. Universidade de Coimbra. Coimbra.

MATO GROSSO. Constituição do Estado do Mato Grosso (1989). Disponível em: <http://www.agili.com.br/midia/legislacao/LEG-20110930-083326-constituicao-estado-de-mato-grosso.p.pdf>. Acesso em 14 out. 2011.

MIR, Luis. **Guerra civil**: estado e trauma. São Paulo: Geração Editorial, 2004.

O'DWYER, Eliane Cantarino. **Os quilombos e as fronteiras da antropologia**. Antropolítica (UFF). V. 19, p. 91-111, 2005.

PARÁ. Constituição do Estado do Pará (1989). Disponível em: <http://www.sefa.pa.gov.br/LEGISLA/leg/Diversa/ConstEmendas/ConstEstadual/Constituição-020Para.htm.>. Acesso em: 22 jan. 2012.

PRICE, Richard. Reinventando a história dos quilombos: rasuras e confabulações. Tradução Gisela Morau. In: **Revista Afro-Ásia**, n. 023. UFBA, Brasil.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora Unicamp, 2007.

______. **O Justo 1**: a justiça com regra moral e como instituição. Tradução Ivone C. Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_______ **O Justo 2**: o sujeito de direito. Tradução Ivoneti Beneditti. Ed. Martins Fontes São Paulo 2008.

ROTHENBURG, Walter Claudius. Direitos dos descendentes de escravos (remanescentes das comunidades de quilombos). In: IKAWA, Daniela; PIOVESAN, Flávia; SARMENTO, Daniel (Orgs.). **Igualdade, diferença e direitos humanos**. 2. tir. Rio de Janeiro: Lúmen Júris, 2010.

______. **Parecer contrário ao projeto de decreto legislativo nº 44, de 2007**, de autoria do deputado federal Valdir Colatto (2007). Disponível em: <http://ccr6.pgr.mpf.gov.br>. Acesso em: 05 maio 2010.

ROULAND, Nobert. **Nos confins do direito**: antropologia jurídica da modernidade. Trad. Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

SANTIAGO, Silviano (Coord.). **Intérpretes do Brasil**. 2. ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2002.

SOUZA FILHO, Carlos Frederico Marés de. **O renascer dos povos indígenas para o direito.** 5. tir. Curitiba: Juruá, 2006.

TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco Tarrega. A construção narrativa do conceito de sujeito de direito e justiça. **Revista da Faculdade de Direito da UFG**, n.35, 2012.

TARREGA, Maria Cristina Vidotte Blanco, FRANCO, Rangel Donizete. A

construção dos direitos territoriais: o caso dos Kalunga. Trabalho publicado nos Anais do **XIX Congresso Nacional do CONPEDI**, realizado em Florianópolis – SC nos dias 13, 14, 15 e 16 de Outubro de 2010.

______. Interseção entre a antropologia e o direito: as comunidades quilombolas enquanto sujeito de direito. Trabalho publicado nos **Anais do XX Congresso do CONPEDI**, realizado em Belo Horizonte – MG nos dias 22, 23, 24 e 25 de junho de 2011.

______. Uma análise da regularização dos territórios quilombolas a partir dos princípios da interpretação constitucional. Trabalho apresentado nos **Anais XX Congresso do CONPEDI**, realizado em Belo Horizonte – MG nos dias 22, 23, 24 e 25 de junho de 2011.

TEPEDINO, Gustavo. **Temas de Direito Civil**. Tomo II. Rio de Janeiro: Renovar, 2006.

TRECCANI, Girolamo Domenico. **Terras de Quilombo**: caminhos e entraves do processo de titulação. Belém: Secretaria Executiva de Justiça. Programa Raízes, 2006.